Dios sin el ser

Jean-Luc Marion

Traducción de Daniel Barreto González,
Javier Bassas Vila y Carlos Enrique Restrepo
Revisión y postfacio de Javier Bassas Vila

Directores de la Colección Ensayo: Javier Bassas Vila y Joana Masó

Título original: *Dieu sans l'être*
© *Presses Universitaires de France*

Primera edición, enero 2010

Maquetación: Natalia Susavila Moares

© de la edición
Ellago Ediciones, S. L.
ellagoediciones@ellagoediciones.com / www.ellagoediciones.com
(Edicións do Cumio, S. A.)
A Ramalleira, 5 - 36140 Vilaboa (Pontevedra)
Tel. 986 679 035
cumio@cumio.com / www.cumio.com

ISBN: 978-84-96720-74-9
Impresión: Imagraf
Depósito legal: C 4193 - 2009
Impreso en España

Índice

Para Grégoire

«De todos los cuerpos y espíritus no podría extraerse un movimiento de verdadera caridad, ello es imposible, y de otro orden, sobrenatural.»
Pascal

«Si alguna vez tuviera que escribir una teología –y a veces me siento incitado a ello–, la palabra 'ser' no intervendría en ningún caso. La fe no necesita el pensamiento del ser.»
Heidegger

Prefacio a la segunda edición de la colección Quadrige

Con ocasión de la nueva edición de este texto publicado en 1982, nos parece útil precisar algunos puntos.

De entrada, creemos que no deben modificarse fundamentalmente los términos del debate sobre el primado del horizonte del ser respecto a la cuestión de Dios según Heidegger; los análisis que he realizado posteriormente en *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* y en *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation** parecen haber confirmado que otro horizonte puede y debe desplegarse en fenomenología y, por tanto, de manera aún más evidente en teología.

Sin embargo, merece ser discutida y corregida la polémica que se refiere aquí, además de a Heidegger, a Tomás de Aquino. En efecto, la posición que adoptamos en 1982 ha variado claramente sobre este punto y, actualmente, sostenemos la aparente paradoja de que Tomás de Aquino no ha identificado la cuestión de Dios, ni la cuestión de sus nombres, con el ser –al menos tal y como lo entiende la metafísica. Por ello, nos ha parecido útil retomar, en un anexo, el texto de una conferencia presentada primero en un coloquio organizado por el Instituto católico de Toulouse (3-4 de junio de 1994) y aparecida posteriormente en la *Revue thomiste* (enero-marzo de 1995) bajo el título de «Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía». No pretendemos acabar así con una polémica sin duda inevitable, sino tan sólo hacerla quizás más fecunda y mejor argumentada.

* Respectivamente, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, P.U.F., París, 1989 y *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., París, 1997; tr. esp., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, ed. Síntesis, col. Perspectivas, Madrid, 2008. [N. de los T.]

Finalmente, por cuanto se refiere al estatuto de lo que se llama demasiado a menudo «teología negativa» –según un uso tan poco fundamentado históricamente como aparentemente difícil de poner en cuestión–, nos hemos visto obligados a retomar esa cuestión para responder a ciertas preguntas. La continuación de esta investigación se encuentra en el capítulo VI de *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, bajo el título de «*Au nom ou comment le taire*», publicado originariamente bajo el título de «*In the name. How to avoid speaking of 'Negative Theology'* »*.

Jean-Luc Marion
París, 6 de mayo de 2002

* Respectivamente, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, P.U.F., París, 2001 y «*In the name. How to avoid speaking of 'Negative Theology'*», en John D. Caputo y Michael-J. Sclanon (eds.), *God, the Gift and Post-modernism*, Indiana UP, 1999. [N. de los T.]

Envío

Habría que confesar finalmente que la teología, de todas las escrituras, es la que causa mayor placer. Y no justamente el placer del texto, sino el placer –a menos que no se trate de gozo– de transgredir el texto: de los *verba* al Verbo, del Verbo a los *verba*, incesantemente y tan sólo en teología, puesto que solamente en teología el Verbo encuentra en los *verba* un cuerpo. El cuerpo del texto no pertenece al texto, sino a Aquél que toma cuerpo en el texto. Por ello, la escritura teológica no deja de transgredirse a sí misma, de igual modo que la palabra teologal se nutre del silencio en el que, finalmente, habla correctamente. O dicho de otro modo, bastaría el extremo placer de la escritura como justificación para adentrarse en la teología. El único límite de este placer se encuentra, de hecho, en la condición que impone su ejercicio, pues el juego de los *verba* con el Verbo implica que la escritura teológica tiene lugar en la distancia que une y separa al hombre que escribe y al Verbo del que se trata –Cristo. La teología escribe siempre a partir de otro que no es ella misma. Desvía al autor de sí mismo (con toda buena teología, puede hablarse también de un desvío de la filosofía); la teología hace que el autor escriba desde fuera de sí mismo, incluso contra sí mismo, puesto que no debe escribir sobre lo que él es, sobre lo que sabe, con vistas a lo que quiere, sino en, para y por eso que recibe y que nunca domina. La teología convierte a su autor en hipócrita, en un doble sentido. Hipócrita en el sentido vulgar: al pretender hablar de cosas santas –«las cosas santas, asunto de santos»–, no puede dejar ni un momento de verse vertiginosamente indigno, impuro, en definitiva, inmundo. Esta experiencia se impone necesariamente, aunque su beneficiario sabe mejor que nadie tanto su propia indignidad como el sentido de esa deficiencia (la luz que la

desvela); sobre sí mismo, no puede engañarse como lo hace con cualquier otro; de hecho, no hay entonces aquí ninguna hipocresía: el autor sabe más sobre sí que cualquier acusador. Sin embargo, el autor se convierte en hipócrita en otro sentido, más paradójico: si la autenticidad (de siniestra memoria) consiste en hablar de sí mismo y en no decir más que aquello de lo que uno puede responder, nadie puede pretender tal autenticidad en un discurso teológico *ni debe hacerlo*. Y ello porque la teología consiste justamente en decir eso de lo que sólo otro puede responder –el Otro por excelencia, Cristo mismo que tampoco habla en su propio nombre, sino en el nombre del Padre. El discurso teológico sólo ofrece ese extraño goce del que hablábamos en la estricta medida en que permite y, peligrosamente, exige que su obrero hable por encima de sus propias posibilidades. Precisamente porque no habla de él. De ahí nace el peligro de un habla que, en cierto sentido, habla contra aquél que se presta a ella. Hay que hacerse perdonar todo ensayo en teología. En todos los sentidos.

Tenemos que justificar algunos puntos de lo que sigue. Bajo el título *Dios sin el ser* no intentamos insinuar que Dios no es, ni que Dios no es verdaderamente Dios. Intentamos meditar más bien lo que F. W. Schelling llamaba «la libertad de Dios respecto a su propia existencia»[1]. O dicho de otro modo, intentamos poner en cuestión una evidencia que sostienen tanto los filósofos surgidos de la metafísica como los teólogos surgidos del neo-tomismo: Dios, antes que cualquier otra cosa, tiene que ser. Ello quiere decir que, antes que los otros entes, Dios tendría que ser y también que, antes de cualquier otra iniciativa, Dios tendría que tomar la iniciativa de ser. Pero, ¿acaso el ser se relaciona, más que cualquier otra cosa, con Dios? ¿Qué gana Dios siendo? El ser –que toda cosa, sea lo que sea, mientras sea, manifiesta–, ¿puede acoger a algún [alguna cosa de] Dios? Para empezar a analizar esta cuestión, para hacerla de entrada concebible y audible, hay que tratar el ser a partir de la instancia que provoca todos los deslumbramientos y los hace insuperables: el ídolo. Primeramente,

1. F.W.J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Sämmtliche Werke*, ed. Schröter, Munich, I/10, p. 22.

intentamos contrastar el ídolo con el icono para, reforzándose mutuamente en un antagonismo común, avanzar hasta el ser –el nombre supuestamente primero de Dios en teología, de igual modo que Dios en filosofía inviste supuestamente el ser en tanto que ente primero. Puesto que el ser mismo juega así como un ídolo, resulta pensable desvincularse de él –suspenderlo. Sin el ser, se siguen entonces dos nuevas instancias a las que se destina el acceso a Dios: la vanidad y, su reverso, la caridad. ¿Y si Dios no tuviera de entrada que ser, puesto que nos ha amado el primero, cuando nosotros ni siquiera éramos? ¿Y si, para encararlo, no debiéramos entonces esperarlo en el horizonte del ser, sino transgredirnos a nosotros mismos corriendo el riesgo de amar el amor –desnuda y crudamente? Sin embargo, como el amor nos resulta esencialmente inaccesible, la suspensión que libra a Dios del ser sólo nos resulta practicable en su vertiente negativa –la vanidad, que arroja la melancolía al mundo de los entes. De ahí, Durero. De ahí también el rigor experimental que pretendemos para la caridad –para el amor: quien no ama experimenta, en ese desastre, más que nada, la vanidad por la melancolía. Experimenta entonces la irreductibilidad del amor, por defecto. En definitiva, la melancolía abre (a) la distancia.

Al no depender del ser, Dios adviene a nosotros en y como un don. «Dios, que no es, pero que salva el don»[2], el poeta acierta salvo por una concesión: Dios salva el don precisamente por cuanto no es, por cuanto no tiene que ser. Pues el don no tiene de entrada que ser sino que arrojarse en un abandono que es lo único que lo hace ser; Dios salva el don dándolo antes que ser. El horizonte que el ser libera al retroceder se abre entonces al don o, negativamente, a la vanidad. La cuestión más elevada resultaría el amor o, lo que es lo mismo, la caridad. La caridad se erige ante nosotros para un largo camino, no cuestionada y temible.

Sin embargo, ¿adónde nos conduce todo ello? De manera evidente, el amor debe hacerse antes bien que analizarse. Una de las maneras de hacerlo, por lo que se refiere a Dios, consiste en la eucaristía: el Verbo abandona el texto para tomar cuerpo. *Fuera de texto* no indica

2. Bonnefoy, Y., *Dans le leurre du seuil*, París, Mercure de France, 1975, p. 68.

tanto un añadido sino una liberación o, más bien, un último cuerpo a cuerpo en el que el amor hace el cuerpo (y no a la inversa). El don eucarístico consiste en esto: el amor se hace cuerpo con el nuestro –cuerpos. Y si el Verbo también se hace cuerpo, podemos sin duda en nuestro cuerpo decir el Verbo. El rigor extremo de la caridad nos entrega a un habla finalmente no-muda.

El libro que sigue lo he escrito en solitario, pero no solo. Todos estos textos son el resultado de peticiones, de debates, de conferencias; todos son de circunstancias (literalmente: rodeados por otros) y deben a las circunstancias su unidad, también su objetividad y, así lo espero, su rigor. Exceptuando uno de los textos, soy perfectamente consciente de estar devolviendo aquí lo que me fue dado –bajo el modo de la petición. Aquí también, pues, el don precedió al hecho de ser. Debo reconocer mi deuda para con Maurice Clavel, cuya insistencia me ha hecho abordar de frente la gigantomaquia del ser y de la cruz; lo que sigue constituye una manera de mantener mi promesa y de no cumplir verdaderamente sus aspiraciones. Debo igualmente nombrar aquí, entre muchos otros, a dos amigos sin los que este libro –y muchas otras cosas– no habrían visto la luz de día, Jean Duchesne y Robert Toussaint. Por lo que respecta a Rémi Brague, cuya probidad filológica ha preferido corregir nuestro manuscrito para no encontrar después demasiadas faltas, le quedo muy agradecido con todo conocimiento de causa. Son cuenta mía todas las insuficiencias y, más que cualquier otro, las conozco.

París, 25 de marzo de 1982

DIOS SIN EL SER

El ídolo y el icono

No hay ninguna necesidad de discutir aquí que el ídolo sólo puede abordarse en el antagonismo que lo une, indefectiblemente, al icono. Ambos conceptos pertenecen, en efecto, a dos momentos historiales distintos y, en el buen sentido, contrapuestos: el *eidôlon* supone el esplendor griego de lo visible, cuya policromía suscita la polisemia de lo divino, mientras que el *eikôn*, renovado del hebreo por el Nuevo Testamento y teorizado por el pensamiento patrístico y bizantino, se concentra –y, con él, el resplandor de lo visible– en la única figura de aquél que Hölderlin nombra *Der Einzige*, el único, al compararlo con y, finalmente, integrarle Dionisos y Hércules. Sin embargo, semejante conflicto se desarrolla en una dimensión mucho más esencial que la eventual polémica entre el «arte pagano» y el «arte cristiano»; o, más bien, esa misma formulación encubre (y disimula, banalizándolo) un asunto mucho más esencial, puesto que la sucesión histórica de dos modelos de «arte» permite descubrir un conflicto fenomenológico –un conflicto entre dos fenomenologías. El ídolo y el icono no indican un ente particular, ni tampoco una clase de entes. Icono e ídolo indican un modo de ser de los entes o, al menos, de algunos de ellos. En efecto, no sería pertinente una determinación que se limitara a oponer el «Dios verdadero» (icono) a los «falsos dioses», generalizando así la polémica de los profetas veterotestamentarios, puesto que los iconoclastas cristianos del siglo VIII llamaban ídolos lo que había sido concebido y venerado como icono del Dios verdadero, y los judíos de la Antigua Alianza rechazaban como ídolo toda representación, incluso la del Dios de la Alianza (el «Becerro de oro», según las discusiones al respecto, quizás sólo personificaba al Dios de la Alianza y el Templo mismo de Jerusalén sólo pudo verse desertado por la

Shekinah divina en la medida en que se hundía en la idolatría). Afortunadamente, todo esfuerzo por tomar en serio el impulso destinal (*Geschick*) y el soporte inicial de Grecia implica que una interpretación más plausible revoque la acusación de pura y simple idolatría e intente –en vano o con éxito, poco importa– reconocer la dignidad auténticamente divina de lo que, en los monumentos de esa época, se ofrece a la veneración (Hegel, Schelling, Hölderlin). En resumen, el icono y el ídolo no se definen como entes frente a otros entes, puesto que los mismos entes (estatuas, nombres, etc.) pueden pasar de un rango al otro. El icono y el ídolo determinan dos modos de ser de los entes, no dos clases de entes.

Por ello, su interferencia resulta tanto más problemática y parece exigir una atención tanto más urgente. –Pero, tal y como se nos podría objetar perfectamente, aunque algunos entes pueden pasar del ídolo al icono, o del icono al ídolo, cambiando solamente de estatuto frente a una veneración, no todo ente podría hacerlo: no todo ente puede movilizar, suscitar y menos aún exigir veneración. O, más bien, incluso si el número de los que exigen veneración o el modo de esta veneración varía, todos ellos admiten, empero, características comunes y mínimas: se trata de *signa* que conciernen a lo divino. –*Signa*: el término latino es aquí muy significante: sólo pueden aspirar al estatuto contradictorio de ídolo o/y de icono aquellas obras que el arte ha trabajado de tal manera que no restringen su visibilidad a ellas mismas (como es el caso de lo que se denomina muy correctamente las «artes de adorno»), sino que, como tales y permaneciendo de esta manera absolutamente inmanentes a ellas mismas, señalan indisolublemente hacia otro término, todavía indeterminado. Precisemos: ese reenvío no señala hacia una instancia diferente de la que la propia obra de arte constituye en sí misma, sobredeterminándola desde el exterior mediante cierto «valor simbólico»; al contrario, ese reenvío constituye la dignidad más esencial de la obra; la obra sólo aparece como tal señalando, puesto que sólo señalando vale como *signum*. Así pues, habría que interrogar los *signa* en su modo de señalar, sospechando que el ídolo y el icono sólo se distinguen en su manera diferente de señalar, es decir, valiéndose de su visibilidad cada uno a su guisa. Sin duda, la diversidad de esas maneras de señalar y de hacerse *signa* resulta decisiva para diferenciar el icono y el ídolo. –*Signa* que conciernen a lo divino: sin pretender abordar la más extrema dificultad (¿podría el ente que sólo accede a la visibilidad como *signum* señalar hacia otro referente que no fuera lo divino mismo?), hay que indicar al menos que lo divino sólo entra en juego, aquí, con un soporte de visibilidad. La visibilidad, por cuanto se refiere a lo divino, se dice de muchas maneras o, más bien, las variaciones del modo de visibilidad indican variaciones del modo de aprehensión de lo divino mismo; el mismo modo de visibilidad no podría convenir a cualquier figura de lo divino, sino que mantiene con éste una relación rigurosa y, sin duda, constitutiva: la manera de ver decide lo que se puede ver o, más bien, al menos negativamente, decide lo que, en todo caso, no podrá percibirse de lo divino. –En definitiva, esbozando la fenomenología comparada del ídolo y del icono, no se trata de precisar esta o aquella cuestión de estética o de historia del arte, sino dos modos de aprehensión de lo divino en la visibilidad. De aprehensión o también, sin duda, de recepción.

1. *Primer visible*[*]

El ídolo no merece ser denunciado como ilusorio, puesto que, por definición, se ve –*eidôlon*, lo que se ve (**eidô, video*). Incluso, no consiste más que en esto: en que se puede ver, en que sólo puede verse. Consiste entonces en verlo tan visiblemente que el hecho mismo de verlo basta para conocerlo –*eidôlon*, lo que se conoce por el hecho mismo de que se ha visto (*oïda*). El ídolo se presenta a la mirada del hombre para que de esta manera la representación, esto es, el conocimiento, se adueñe de él. El ídolo se

[*] Traducimos «*premier visible*» por «primer visible», de igual manera que traduciremos «*le premier visible*» por «el primer visible» y «*un visible*» por «un visible», advirtiendo que el autor fuerza ahí la gramática francesa para utilizar el término «*visible*» como sustantivo, cuando en realidad sólo podría ser un adjetivo –en consecuencia, hacemos nosotros lo propio en castellano. Se trata, en definitiva, de pensar «algo visible» precisamente antes de que sea «algo» para subrayar así que la argumentación se concentra estrictamente en la visibilidad. [N. de los T.]

erige solamente para ser visto: la estatua monumental de Atenea brillaba, desde la Acrópolis, llegando hasta las miradas de los marinos del Pireo; y si la oscuridad de un *naos* ensombrecía la estatua criselefantina, sucedía entonces que, al vislumbrarla, el fiel experimentaba tanto más su fascinación cuando, aproximándose, podía al fin elevar su mirada hacia ella. El ídolo fascina y cautiva la mirada precisamente porque no se encuentra en él nada que no se deba exponer a la mirada, atraerla, colmarla, retenerla. El dominio en el cual reina por completo –el dominio de la mirada, esto es, de lo mirable– basta también para recibirlo: el ídolo cautiva la mirada sólo en tanto que lo mirable lo comprende. El ídolo depende de la mirada que satisface, puesto que si la mirada no deseara satisfacerse en él, entonces el ídolo no tendría a sus ojos ninguna dignidad. La crítica más corriente del ídolo se pregunta con estupefacción cómo es posible adorar como divinidad aquello que las manos que oran acaban, pocos instantes antes, de forjar, esculpir, decorar, en una palabra, de fabricar. «Liberado de los ídolos», Claudel no reconoce en el ídolo más que la aberración del «salvaje que se construye una piragua y, del tronco sobrante, se fabrica un Apolo»[1]. Sin embargo, a esta crítica le falta lo esencial, ya que la cosa fabricada llega a convertirse en ídolo –de un dios– sólo a partir del momento en que la mirada ha decidido mirarla, haciendo de ella el punto de fijación privilegiado al que se atiende con miramiento; y que la cosa fabricada logre agotar en ella la mirada, eso supone que la cosa se agota en lo mirable. El momento decisivo en la erección de un ídolo no depende de su fabricación, sino de su investidura como lo mirable, como lo que colmará una mirada. Lo que cualifica al ídolo radica en la mirada. El ídolo deslumbra por su visibilidad sólo en la medida en que la mirada lo mira con miramiento. Y sólo atrae la mirada en la medida en que la mirada lo ha atraído por completo a lo mirable, donde lo expone y lo agota. Es únicamente la mirada la que hace el ídolo, como última función de lo mirable.

1. P. Claudel, *Cinq grandes odes, III, Magnificat*, en *Œuvre Poétique*, «Pléiade», París, 1967, p. 251 [tr. esp., *Cinco grandes odas*, ed. Rialp, Madrid, 1955, p. 81 –véase también en ed. bilingüe: Siglo XXI, México, 1997, p. 42].

Por ello, si es únicamente la mirada la que cualifica al ídolo, ¿cómo comprender la multiplicidad de ídolos, sus figuras contingentes, su validez variable, su desigual dignidad? La mirada hace al ídolo, no el ídolo a la mirada –lo cual quiere decir que el ídolo colma con su visibilidad la intención de la mirada, la cual no desea otra cosa que eso mismo: ver. La mirada precede al ídolo, por lo mismo que la mención precede a y suscita lo que ella mienta*. La intención primera mienta lo divino y la mirada se despliega con vistas a lo divino para verlo, abarcándolo de este modo en el campo de lo mirable. Cuanta más potencia despliegue la mención y cuanto más tiempo se sostenga, tanto más rico, grande y suntuoso parecerá el ídolo sobre el cual detendrá su mirada. Detener la mirada, no se podría decir mejor: detener una mirada, hacerla reposar (y que se repose) en/sobre un ídolo, cuando ya no puede ir más allá[2]. En esta detención, la mirada deja de sobrepasarse y de traspasarse, dejando así de traspasar las cosas visibles para detenerse en el esplendor de una de ellas. La mirada, al no traspasarse más, no penetra ya las cosas ni las ve en su transparencia; no las experimenta ya, en un determinado momento, como transparentes –insuficientemente cargadas de luz y de gloria–, sino que una última se presenta por fin suficientemente visible, espléndida y luminosa como para atraerla antes que cualquier otra cosa, captarla, colmarla. Este primer visible ofrecerá así, para cada mirada y a la medida de su alcance, su ídolo. Ídolo –o el punto de *caída* de la mirada. Pero, ¿qué indica entonces el ídolo?

2. Semejante detención de la mirada, que la «fija» en una vivencia intencional, encuentra su descripción ejemplar en E. Husserl, por ejemplo, en *Ideen... I*, § 101, Hua., III, p. 254 [tr. esp., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México, 1997, p. 246-248].

* Siguiendo el léxico fenomenológico canónico, traducimos «*visée*» por «mención» y el verbo «*viser*» por «mentar». Estos términos hacen referencia al acto constitutivo de la conciencia intencional, que consiste en «intencionar», es decir, en «dirigir la conciencia hacia...» (un objeto o, más generalmente, un fenómeno). Existe también un uso no técnico de esos términos franceses que traduciremos según el contexto. [N. de los T.]

2. *Espejo invisible*

Antes de presentar la propia visibilidad del ídolo y su sentido intrínseco, hay que interpretar su aparición misma. Cuando el ídolo aparece, la mirada acaba de detenerse: el ídolo concreta esa detención. Antes de él, la mirada traspasaba en transparencia lo visible. Rigurosamente hablando, la mirada no veía lo visible, puesto que no dejaba de traspasarlo –de traspasarlo con una mirada penetrante. En cada espectáculo visible, la mirada no encontraba nada que pudiera detenerla; los ojos de fuego de la mirada quemaban lo visible, de modo que, en cada ocasión, la mirada no veía allí propiamente más que fuego. Pero, he aquí que interviene entonces el ídolo. ¿Qué se produce? Por primera (y última) vez, la mirada no termina quemando esa etapa del espectáculo, sino que hace de ese mismo espectáculo el término de sus etapas; se fija en él y, sin poder ir más allá, permanece frente a lo que se convierte para él en un espectáculo a *re*-spe(c)tar. La mirada se deja colmar: en lugar de desbordar lo visible, de no verlo y de volverlo invisible, se encuentra como desbordada, contenida, retenida por lo visible. Lo visible le resulta al fin visible porque, de nuevo propiamente, le llena la vista. El ídolo, primer visible, primicia, llena la vista de una mirada hasta entonces insaciable. El ídolo ofrece, o mejor, impone a la mirada su primer visible, sea cual sea –cosa, mujer, idea o dios. Pero, en consecuencia, si la mirada ve en el ídolo su primer visible y no ya un espectáculo cualquiera, habrá descubierto entonces su propio límite y su lugar propio. De igual modo que un obstáculo devuelve una onda e indica al emisor su localización en relación con dicho obstáculo, así el ídolo devuelve la mirada a sí misma, indicándole cuántos entes ha traspasado antes que él y, en consecuencia, indicándole también en qué nivel se sitúa lo que, para su mención, vale como el primer visible por excelencia. Por tanto, el ídolo funciona como un espejo, no como un retrato: espejo que devuelve a la mirada su imagen o, más exactamente, la imagen de su mención y del alcance de esa mención. El ídolo, como función de la mirada, le refleja su alcance. Pero el ídolo no manifiesta de entrada su papel y su estatuto de espejo, ya que, precisamente porque detiene sobre sí el alcance y el fuego de

la mirada, resplandece inmediatamente con un resplandor que resulta por definición igual (como mínimo) a lo que puede ver dicha mirada; puesto que colma la mirada, el ídolo la satura de visibilidad, esto es, la deslumbra; la función de espejo se oscurece en virtud misma de la función de espectáculo. El ídolo oculta el espejo porque colma la mirada. El espejo deja que su función se eclipse por el resplandor de lo mirable finalmente visible. Puesto que ofrece a la mirada su primer visible, el ídolo resulta él mismo espejo invisible. Y que el espejo resulte invisible, pues lo visible deslumbra la mirada, hace que el idólatra no engañe nunca ni se encuentre engañado; permanece solamente –fascinado.

El ídolo, como espejo invisible, fija a la mirada su límite y mide su alcance. No obstante, el ídolo no fijaría ningún objeto mirable para la mirada si ésta, por sí misma y ante todo, no se paralizara. Lo divino, como el sol evocado por Valéry (retomando en eco involuntario a Aristóteles), se deja fijar en mil y un ídolos, en los que su esplendor se refleja visiblemente:

«Sí, gran mar de delirios dotado,
Piel de pantera, y clámide calada
Por tantos y tantos ídolos del sol»[3].

Para que un ídolo aparezca y, de manera fija, atraiga la atención de una mirada, es preciso que el reflejo de un espejo estable lo acoja; es preciso que, en lugar de la mirada flotante de las olas inestables del «mar, el mar siempre recomenzado»[4], se ofrezca como espejo una mirada tan mortalmente inmóvil como la misma sangre coagulada: «El sol se ha ahogado en su sangre coagulada» (Baudelaire)[5]. Para que el ídolo pueda fijarla, la mirada debe primero paralizarse. Así, el espejo invisible que le ofrece el primer visible no indica a

3. Valéry, P., *Le cimetière marin*, en *Œuvres*, I, «Pléiade», París, 1960, p. 151 [tr. esp., *El cementerio marino*, Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 62-63].

4. *Ibidem*, p. 147 [tr. esp., *op. cit.*, p. 42-43], lo cual se relaciona con Aristóteles, *Acerca de la adivinación por el sueño*, II, 464 b 8-10 [tr. esp., en *Tratados breves de historia natural*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 177-185].

5. Baudelaire, Ch., *Harmonie du soir*, en *Œuvres Complètes*, «Pléiade», París, 1961, p. 45. [tr. esp., «Armonía de la tarde», incluido en *Poesía completa*, Libros Río Nuevo, Barcelona, 1994, p. 138-139].

la mirada solamente hasta dónde se extiende su más lejana mención, sino también lo que su mención no podría mentar. Cuando la mirada se paraliza, su mención se reposa (en el sentido en que, cuando un vino se reposa, alcanza su madurez) y, en consecuencia, lo no-mentado desaparece. Si la mirada idolátrica no ejerce ninguna crítica de su ídolo, es porque no tiene los medios para ello: su mención culmina en una posición que ocupa de inmediato el ídolo y en la que se agota toda mención. Pero aquello que convierte a una mirada en idolátrica no podría, al menos en principio, depender de una elección ética: revela un tipo de fatiga esencial. La mirada sólo reposa en la medida en que se reposa –del peso de mantener en alza una mención sin término ni reposo ni fin: «... dormirme del sueño de la tierra». Con el primer visible y el espejo invisible, el ídolo ofrece a la mirada su tierra –la primera tierra en la cual reposar. Con el ídolo, la mirada se entierra. El ídolo se descalificaría así frente a una revelación, no porque ofrezca a la mirada un espectáculo ilegítimo, sino ante todo porque le propone un lugar donde reposar(se). Con el ídolo, el espejo invisible no admite ningún más allá, porque la mirada no puede aumentar el alza de la mención. El espejo invisible señala así, negativamente, el desfallecer de la mención –propiamente, lo no-mentable. Lo visible comienza allí donde cesa la mención. El espejo invisible se disimula en ese primer visible, que señala así lo no-mentable. El ídolo no admite nada invisible: de entrada, porque disimula su función de espejo invisible en el resplandor de su luz; y además, porque más allá de él mismo se abre –o más bien se cierra–, aún más que lo invisible, lo no-mentable; que hubiera algo invisible supondría ante todo que hasta allí se extiende, para abrirla, una mención todavía oscura. –Por tanto, pueden definirse la importancia y los límites del ídolo como sigue: en él, lo divino adviene efectivamente en la visibilidad que las miradas humanas acechan, pero este advenimiento se mide por lo que puede soportar el alcance de tal o cual mirada humana, por lo que cada mención puede exigir de visibilidad para quedar colmada. En definitiva, el advenimiento de lo divino sólo queda fijado en un ídolo si la mirada del hombre se paraliza y, de este modo, abre el lugar para un templo. El ídolo se mide en el *templum* que, en el cielo, la mirada del hombre delimita cada vez a su medida –«*deus is, cujus templum est omne id quod conspicis*, ese dios cuyo templo es todo lo que ves»[6]. Ese dios cuyo espacio de manifestación se mide por lo que una mirada puede soportar –precisamente, un ídolo.

3. *Retorno de resplandor*

Así pues, el ídolo consigna lo divino a la medida de una mirada humana. Espejo invisible, marca de lo no-mentable, el ídolo debe aprehenderse según su función y evaluarse según el alcance de esta función. Sólo entonces resulta legítimo preguntarse lo que representa y a qué se asemeja la figura material que el arte humano confiere al ídolo. Respuesta: el ídolo no representa nada, sino que presenta un cierto estiaje de lo divino; se asemeja a lo que la mirada humana ha experimentado de lo divino. El ídolo, como tal *kouros* arcaico, no pretende evidentemente reproducir un dios, puesto que ofrece de él el único original materialmente visible. En la piedra que sirve de material, se consigna más bien lo que una mirada –la del artista como hombre religioso, penetrado por el dios– ha visto del dios; el primer visible ha sabido deslumbrar su mirada y eso es precisamente lo que el obrero intenta producir en el material: quiere fijar en la piedra y solidificar un último visible que sea digno del punto en el que su mirada se paralizó. La piedra, la madera, el oro, o lo que se quiera, intentan ocupar con una figura fija el lugar que ha quedado señalado por la mirada paralizada. Y la emoción –tan aterrorizante como fascinante– que ha paralizado la mirada debería investir la piedra del mismo modo que ha investido la mirada del artista religioso. El espectador, siempre y cuando su actitud se torne religiosa, podrá entonces encontrar en el ídolo materialmente fijado el resplandor del primer visible cuyo esplendor paraliza la mirada. Que su actitud se torne religiosa significa que el resplandor que fija el ídolo material corresponde exactamente al alcance de su mirada, la cual, con dicho resplandor, recibirá el primer

6. Cicerón, *De Republica*, VI, 15. [tr. esp., *Sobre la república*, Gredos, Madrid, 1984, p. 163]. Este texto es tanto más significativo por cuanto el *templum* no tiene ahí precisamente límite y se extiende al universo; sin embargo, no por ello queda menos definido, puesto que está determinado por el *conspectus* humano.

esplendor que pueda detenerla, colmarla, paralizarla. El ídolo consigna y conserva en su material el resplandor en el que una mirada se paralizó, a la espera de que otras miradas reconozcan el resplandor de un primer visible que las paralice en su postrer alcance. El ídolo sirve de relevo fijado materialmente entre diferentes resplandores producidos por el mismo primer visible; y acaba siendo la historia concreta del dios y la memoria que de éste conservan –o no– los hombres. Por eso mismo, nadie, ni siquiera un moderno en tiempos de penuria, ya sea idólatra o no, se halla a salvo de un ídolo: para que el ídolo lo alcance, basta con que reconozca, fijado en la cara de una estatua, el espléndido resplandor del primer visible en el que, un día, el alcance de su mirada quedó paralizado. Robert Walser reconoció esa amenaza y describió esa invasión de lo divino con una precisión casi clínica en un inolvidable poema en prosa[7]. Puesto que el ídolo sólo deja advenir lo divino a la medida del hombre, el hombre puede entonces consignar la experiencia idolátrica en el arte y mantenerla accesible de este modo, si no es para todos y siempre, al menos para los fieles del dios, siempre y cuando los dioses no hayan huido. El arte produce el ídolo tanto como el ídolo produce la mirada. Paralizándose, la mirada señala el lugar en el que el primer visible brilla en su esplendor; el arte sólo intenta entonces consignar materialmente, en segundo orden y mediante lo que habitualmente se llama ídolo, el resplandor del dios. Encontramos la prueba de que sólo este resplandor merece el nombre de ídolo en la necesidad misma de una mirada correspondiente que reconozca este resplandor en la cara material y, en consecuencia, en

7. Walser, R., *Das Götzenbild*, incluido en *Prosa* (Suhrkamp, Frankfurt, 1968), 129-130, que presenta existencialmente los momentos de nuestro análisis conceptual; el visitante de un museo de etnología considera primero las estatuas con un interés tan incontestable como exterior; a lo cual se opone súbitamente un ídolo en el que su mirada se paraliza para leer en él la impresión divina que el artista idólatra había consignado: «... permanece plantado, súbitamente, sin saber cómo, ante una primitiva figura de madera, la cual, por pavorosa y grosera que sea, provocó en él tal impresión que se sintió cuerpo y alma sucumbir ante la magia del ídolo bruto –pues se trataba de un ídolo». Esta emoción no tiene nada de «estética», sino que incita, o más aún, obliga físicamente a la adoración, no de la imagen, sino de la *Eindruck* misma que ella ejerce y que se ejerce como esta visibilidad misma: «... súbitamente se apoderó de él un deseo monstruoso, pavoroso, de arrojarse al suelo, de arrodillarse y de prosternarse para poder venerar con su cuerpo la pavorosa imagen que había sido arrancada de los desiertos de África».

la necesidad de una mirada cuya mención se deposite y se paralice en ese primer visible. En definitiva, que los ídolos no coinciden con sus puras y simples estatuas lo prueba la facilidad con la cual abandonamos la idolatría, cuando vaga nuestra mirada, visitando tal templo o tal museo –y tanto falta entonces en esas visitas la mención cuya espera podría dejarse colmar y, en consecuencia, paralizar; tanto esperan entonces los signos de piedra y de colores, ante esas miradas mudas, que lleguen hasta ellos otras miradas vivas que se deslumbren de nuevo por el resplandor que permanece en ellos consignado. A menudo no tenemos o, al menos ya no, los medios de tan espléndida idolatría.

4. *Ídolo conceptual*

Aunque a nosotros los occidentales datados por (y dotados de) el acabamiento de la metafísica nos falten los medios estéticos para captar el ídolo, nos quedan, empero, otros medios que están incluso en su momento álgido. Es el caso del concepto. El concepto consigna en un signo lo que el espíritu capta por él en primer lugar (*concipere, capere*); pero semejante captación no se mide tanto por la amplitud de lo divino como por el alcance de una *capacitas* que sólo fija lo divino en un concepto, éste o aquél, en el momento en que una concepción de lo divino la colma y, en consecuencia, la apacigua, la detiene, la paraliza. Cuando un pensamiento filosófico enuncia un concepto sobre lo que nombra en ese momento «Dios», dicho concepto funciona exactamente como un ídolo: se da a ver pero, de ese modo, se disimula tanto mejor como el espejo en el que el pensamiento, invisiblemente, recibe la localización de su avance; y ello de tal manera que lo no-mentable resulta descalificado y abandonado, con una mención suspendida por el concepto fijado; el pensamiento se paraliza y aparece así el concepto idolátrico de «Dios», en el que se está juzgando precisamente el pensamiento mismo y no a Dios. Los ídolos conceptuales de la metafísica sólo culminan en la *causa sui* (como lo señala Heidegger)[8] porque todas las figuras de la onto-teo-logía han pretendido consignar

8. Heidegger, M., *Identité et Différence*, incluido en *Questions I*, París, 1968, p. 306 [tr. esp., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 153].

en un concepto el estiaje último de su avance hacia lo divino (Platón, Aristóteles) y después hacia el Dios cristiano: así el ídolo conceptual del «*moralischer Gott*, del Dios moral» (Heidegger)[9] limita el horizonte de la captación de Dios por Kant –«... la presuposición de un autor moral del mundo»[10]– como también de la «muerte de Dios» puesto que, según la opinión misma de Nietzsche, «*Im Grunde ist ja nur der moralische Gott überwunden*, en el fondo sólo el Dios moral ha sido superado»[11]. En uno y otro caso, tanto en el teísmo como en el pretendido «ateísmo», la medida del concepto no proviene de Dios, sino de la mención de la mirada. De manera que también aquí es totalmente válido el juicio de Feuerbach: «el *hombre* es el *modelo original* de su ídolo»[12]. Quizás así podría entreverse por qué pertenece constitutivamente al ídolo preparar su ocaso. Y podríamos haber experimentado este ocaso dos veces: primero estéticamente, después de que enmudecieran los oráculos, en la época en que el resplandor de las Luces eclipsó el resplandor de los *signa* forjados a mano; y actualmente cuando, bajo el sol negro del nihilismo, parecemos liberados, o simplemente privados y desheredados, «de los libros y de las Ideas, de los Ídolos y de sus sacerdotes»[13].

5. *El icono de lo invisible*

El icono no resulta de una visión, sino que la provoca. El icono no se ve, sino que aparece o, más primitivamente, parece, tiene el

9. Heidegger, M., *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, Bd. 1, 251, p. 321 [tr. esp., *Nietzsche I*, ed. Destino, Barcelona, 2000, Tomo I, p. 205; véase también Tomo II, p. 272].

10. Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Ak. A. V, p. 145 ; tr. fr., Picavet, París, 1943, p. 155 [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 270].

11. Nietzsche, F., *Werke* (ed. Colli-Montinari), Bd. VIII/1, 217, frg. 5 [71], tr. fr. incluida en *Fragments Posthumes, Automne 1885-automne 1887*, París, 1978, p. 213 (= *Wille zur Macht*, § 55) [tr. esp., *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981, § 55, p. 59].

12. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, incluido en *G.W.*, Berlín, 1968, Bd. V, p. 11: «... dass das *Original* ihres Götzenbildes der *Mensch* ist»; tr. fr. de J.-P. Osier, ed. Maspero, París, 1968, p. 98[1] [tr. esp., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 35].

13. Claudel, P., *loc. cit.*, p. 251.

aire de..., en el sentido en que, en Homero, Príamo queda estupefacto ante Aquiles, *óssos é èn oiós te; theoisi gàr ántà êôkei* (*Iliada*, XXIV, 630): Aquiles no se encuentra entre los dioses, pero parece un dios, tiene el aspecto semejante al de un dios. En él, por así decir, asciende a la visibilidad algo propio de los dioses, sin que precisamente ningún dios se fije de este modo en lo visible. Mientras que el ídolo resulta de la mirada que lo mienta, el icono convoca la vista, dejando que lo visible (en este caso Aquiles) se sature poco a poco de invisible. Lo invisible se asemeja ahí, aparece en una semejanza (**eikô/*eoika*)[14] que, sin embargo, nunca lo reduce a la quieta ola de lo visible. Lo visible no avanza ahí hacia la conquista de lo invisible, como una presa –aún– no vista que la mirada haría salir para una conquista forzada, sino que debe decirse más bien que lo invisible procede hasta en lo visible, precisamente porque lo visible procedería de lo invisible. O para decirlo de otra manera, no se trata ahí de lo visible que intenta discernir entre él y lo invisible para cernerlo y reducirlo a sí, sino de lo invisible que concede lo visible deduciéndolo de él y dando ahí su propio aparecer. En ese sentido, la fórmula que san Pablo aplica a Cristo, *eikôn tou theou tou aoratou*, icono del Dios invisible (*Colosenses* 1, 15) debe servirnos de norma; e incluso debe generalizarse a todo icono, como se arriesga de hecho explícitamente Juan Damasceno: *pasa éikôn ekphantorikè tou kruphiou kai dektikè*[15]. Y ello porque lo que se dice aquí de Cristo y de Dios debe aplicarse a todo icono (a

14. Véase Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968, p. 354, quien subraya que **éikô* indica ante todo la «pariencia» (si podemos aventurar esta expresión) que adviene al espectador a partir de la cosa misma como auténtica ad-pariencia (de ahí, la posible connotación de conveniencia de la cosa así aparentada en apariencia).

15. Juan Damasceno: «todo icono manifiesta el secreto y lo indica», *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 17, en *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 3, Berlín, 1975, p. 126. Sin duda, esta fórmula no debe entenderse tanto como un eco a la del *Timeo*, *eikôn tou noêtou theos aisthêtos* (92 c 7), de hecho mal atestiguada (los mejores mss. dan en efecto *poiêtou*), sino como una respuesta a *Colosenses* 1, 15, explícitamente comentado en otro lugar: *ê tou aoratou éikôn kai autê aoratos* (*ibidem.*, III, 65, *loc. cit.*, p. 170). Este redoblamiento indica, sin duda torpemente, el reflujo de lo invisible sobre lo visible el cual, por esta investidura, llega a ser él mismo icónico.

menos que no sea al contrario, como veremos) –icono, no de lo visible, sino de lo invisible. Lo cual implica entonces que, aunque presentado por el icono, lo invisible permanece siempre invisible. Pero no permanece invisible porque quede omitido por la mención (no-mentable), sino porque se trata de hacer visible ese invisible como tal –lo inencarable. Que lo invisible permanezca invisible o que llegue a ser visible viene a ser lo mismo, a saber, el ídolo, cuyo oficio consiste justamente en dividir lo invisible en una parte que se reduce a lo visible y en otra parte que se eclipsa como no-mentable. El icono, por el contrario, intenta hacer visible lo invisible como tal, esto es, permite que lo visible no deje de remitir a algo otro diferente de él mismo, sin que ese otro se reproduzca jamás en él. De este modo, y hablando con propiedad, el icono no muestra [*montre*] nada, ni siquiera bajo el modo de la *Einbildung* productora. Le da más bien una lección [*remontre*] a la mirada y la corrige sin cesar para que ascienda [*remonte*] de visible en visible hasta el fondo del infinito y para que encuentre allí una novedad. El icono convoca la mirada para que se sobrepase, sin paralizarse jamás en un visible, puesto que lo visible sólo se presenta aquí con vistas a lo invisible. Si está mirando un icono, la mirada no puede nunca reposar, ni depositar(se), sino que debe siempre como rebotar en lo visible para hacer remontar en él el curso infinito de lo invisible. En ese sentido, el icono no se hace visible más que suscitando una mirada infinita.

6. *El rostro encara**

Pero, ¿qué quiere decir hacer visible lo invisible como tal? ¿Acaso el estruendo verbal hace aquí las veces de concepto –a menos que, simplemente, lo que falte sea el concepto de icono? Lo invisible no podrá como tal hacerse visible, si lo invisible y, por excelencia, lo divino de los dioses o de Dios, se entiende a partir del término (metafísico) de *ousia*: o la *ousia* llega a ser visible (sensible, inteligible, lo que para nuestro propósito es lo mismo),

* El autor escribe: «*Le visage envisage*». [N. de los T.]

o bien no, y el ídolo sabe entonces elegir, con lo cual produce incluso la dicotomía. Cabe precisar que la *ousia*, al menos para la teología, no agota lo que puede advenir; la definición conciliar que confirma definitivamente el estatuto teológico del icono fundamenta el icono en la *hupostasis*: «Quien venera el icono venera la hipóstasis de aquél que en él está inscrito»[16]. La reverencia profesada al icono concierne en sí a la hipóstasis de aquél cuyo rostro aparece pintado. La *hupostasis*, que los Padres latinos traducen como *persona*, no implica ninguna presencia substancial, circunscrita en el icono como en su *hupokeimenon* (sucede lo contrario con la presencia substancial de Cristo en la eucaristía); la *persona* sólo atestigua su presencia por eso mismo que la caracteriza más propiamente: la mención de una intención (*stókhasma*) desplegada por una mirada. El icono dispone la materia de la madera y de la pintura de tal manera que aparece en ella la intención de una mirada, penetrante, que surge de él. Pero, como podría objetar un auditor superficial, al definir el icono por la mención de una intención y, en consecuencia, por una mirada, ¿no reencontramos exactamente los términos de la definición del ídolo? Tal objeción es exacta, si se invierte enteramente: la mirada ya no pertenece aquí al hombre que mienta hasta llegar al primer visible, menos todavía a un artista, sino que esa mirada pertenece al icono mismo, en el que lo invisible sólo llega a ser visible intencionalmente y, así pues, por su mención. Si el hombre posibilita el ídolo con su mirada, en la contemplación reverente del icono, al contrario, la mirada de lo invisible, en persona, mienta al hombre. El icono nos mira –nos *concierne*, al dejar advenir visiblemente la intención de lo invisible. Y, aún más, si le corresponde a la mirada del hombre encarar la cara [*face*] ciega del primer visible, o de su

16. Concilio de Nicea II, 787 (*Denz*. n° 302). Que el icono sólo pueda justificarse ante la acusación de idolatría aparentemente ineludible mediante una teología de la presencia hipostática (radicalmente distinta de la presencia substancial en la eucaristía) y, en consecuencia, mediante su reinterpretación cristológica, ha quedado demostrado magistralmente por C. von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Conciles de Nicée (325-787)*, Friburgo/Suiza, 1976. Véase también M.-J. Baudinet, «*La relation icônique à Byzance au IXe siècle d'après Nicéphore le Patriarche: un destin de l'aristotélisme*», incluido en *Les Études Philosophiques*, 1978/1, 85-106.

consignación material, en el icono, quien lo ve, está viendo ahí un rostro [*visage*], cuya intención invisible lo encara [*envisage*]. El icono se abre a un rostro en el que la vista del hombre no encara nada, sino que asciende a lo infinito de lo visible, a lo invisible por la gracia de lo visible mismo: en lugar del espejo invisible que reenviaba la mirada humana sólo a él y censuraba lo no-mentable, el icono se abre en un rostro que mira nuestras miradas para convocarlas a su profundidad. Pero hay que arriesgarse y afirmar incluso que sólo el icono nos muestra un rostro (o dicho de otro modo, que todo rostro se da como icono). Y ello porque un rostro sólo aparece en la medida en que la opacidad perfecta y lisa de un espejo no lo cierra; que un rostro se cierre implica solamente su clausura a la manera de un espejo radiante, pues nada cierra más un rostro con una máscara que una sonrisa radiante. Únicamente el icono ofrece un rostro abierto, porque abre en él lo visible a lo invisible, permitiendo que su espectáculo sea transgredido –no para ser visto, sino venerado. El reenvío de lo visible percibido hacia la persona invisible invita a atravesar el espejo (invisible) y a entrar, por así decir, en los ojos del icono –si aceptamos que los ojos tienen esa extraña particularidad de transformar lo visible y lo invisible lo uno en lo otro. Al espejo invisible en el que se paraliza la mirada, le sigue la apertura de un rostro en el que la mirada humana se abisma, invitada a ver lo invisible. La mirada humana, lejos de fijar lo divino en un *figmentum* tan paralizado como ella, no deja de ver advenir, encarada por el icono, la marea de lo invisible, desplegada en calma en inmensas playas visibles. En el ídolo, la mirada del hombre se paraliza en su espejo; en el icono, la mirada del hombre se pierde en la mirada invisible que lo encara visiblemente.

7. Espejo de lo invisible

Podemos concebir entonces la posibilidad de hacer visible lo invisible como tal: en el ídolo, el reflejo del espejo distingue lo visible de lo que sobrepasa la mención, lo invisible en tanto que no-mentable; en el icono, lo visible se torna infinitamente más profundo

para acompañar, si puede decirse así, cada punto de lo invisible con un punto de luz; ahora bien, visible e invisible sólo coexisten en lo infinito en la medida en que lo invisible no se opone a lo visible –pues lo invisible no consiste más que en una intención. Lo invisible del icono consiste en la intención del rostro. Cuanto más visible resulta el rostro, tanto más visible resulta la intención invisible con la cual nos encara su mirada. Mejor aún: la visibilidad del rostro aumenta la invisibilidad que encara. Sólo la profundidad de un rostro que se abre para encarar permite al icono conjugar lo visible con lo invisible y, así, esa profundidad se conjuga ella misma con la intención. Pero la intención proviene aquí de lo infinito; ello implica, por tanto, que el icono se deja atravesar por una profundidad infinita. Mientras que el ídolo se determina siempre como un reflejo, que lo hace provenir de un punto fijo a partir de un original al cual, fundamentalmente, se debe [*revient*] (el ídolo entonces como un espectro [*revenant*] –*Gespenst* recoge ciertamente algunos usos de *eidôlon*), el icono se define al contrario por un origen sin original: un origen él mismo infinito, que se vierte o se da a lo largo de la infinita profundidad del icono. Por ello, justamente, la profundidad del icono lo excluye del ámbito de la estética: sólo el ídolo puede y debe ser aprehendido, puesto que sólo él resulta de la mirada humana y, en consecuencia, supone una *aisthesis* que le impone precisamente su medida. En cambio, el icono se mide a partir de la profundidad infinita del rostro; la intención que de este modo encara no depende más que de ella misma –la *aisthesis* es sustituida por un apocalipsis: lo invisible se desprende en lo visible, a lo largo de una intención, por la pura gracia de un advenimiento; los cielos sólo pueden abrirse por sí mismos, para que descienda de ellos el rostro (*Isaías*, 63, 19). El icono no admite ninguna otra medida que no sea su propia e infinita desmesura. Así, mientras que el ídolo mide lo divino según el alcance de la mirada de quien, seguidamente, lo esculpe, el icono concede a lo visible un rostro en el cual lo invisible se da para ser encarado tanto mejor cuanto que su revelación ofrece un abismo que los ojos de los hombres no acaban nunca de sondear. En ese sentido, el icono nos adviene de allende [*d'ailleurs*]: no se trata aquí de reconocer una validez empírica al icono «no-hecho por la mano del hombre», sino de ver que la *ackeiropoiêsis*, de alguna manera,

resulta necesariamente de la infinita profundidad que remite el icono a su origen o, más bien, que cualifica al icono como ese reenvío infinito al origen. Lo que cualifica al ídolo material es justamente que el artista pueda consignar en él el subyugante resplandor de un primer visible; por el contrario, lo que cualifica al icono pintado en madera no proviene de la mano de hombre alguno, sino de la profundidad infinita que lo atraviesa, o mejor, que lo orienta siguiendo la intención de una mirada. Lo esencial en él –la intención que encara– proviene de allende o, más bien, proviene como ese mismo allende cuya invisible extrañeza satura de sentido la visibilidad del rostro. Por su parte, ver o, más bien, contemplar el icono consiste en recorrer la profundidad que aflora en la visibilidad del rostro, para responder así al apocalipsis en el que lo invisible se hace visible mediante una hermenéutica que sabrá leer en lo visible la intención de lo invisible. Contemplar el icono equivale a ver lo visible de la misma manera en que lo encara lo invisible que ahí se concede –equivale, propiamente, a intercambiar nuestra mirada por la mirada que nos encara icónicamente. El cumplimiento del icono invierte entonces, con una desconcertante precisión fenomenológica, los momentos esenciales del ídolo, tal y como lo muestra una sorprendente secuencia de san Pablo: «Todos nosotros, con la cara descubierta y revelada (*anakekalumménô prosôpô*), sirviendo de espejo óptico para reflejar (*kataoptrizomenoi*) la 'gloria del Señor', somos transformados en y según su icono (*eikona*), pasando de gloria en gloria, según el espíritu del Señor» (*2 Corintios*, 3, 18). Parece casi inútil (y también imposible) esbozar siquiera un comentario. Sumariamente, indicamos la inversión: aquí, nuestra mirada no señala mediante su mención el espectáculo de un primer visible, puesto que, inversamente, en la visión, no se descubre ningún visible, sino nuestra cara misma, la cual, renunciando a toda captación (*aisthesis*), experimenta un esclarecimiento apocalíptico; de ahí que ella misma resulte visiblemente puesta al descubierto. ¿Por qué? Porque, al contrario del ídolo que se ofrece como espejo invisible tanto deslumbrado como deslumbrante para y por nuestra mención, nuestra mirada viene a ser así el espejo óptico de eso que mira encontrándose mirada más radicalmente por lo mirado: terminamos siendo el espejo visible de una mirada invisible que nos

subvierte a la medida de su gloria. Lo invisible nos convoca «de rostro a rostro, de persona a persona» (*I Corintios*, 13, 12) a través de la visibilidad pintada de su encarnación y la visibilidad fáctica de nuestra carne: no ya el ídolo visible como el espejo invisible de nuestra mirada, sino nuestra cara como el espejo visible de lo invisible. De igual manera, mientras que el ídolo delimitaba el estiaje de nuestra mención, el icono desplaza los límites de nuestra propia visibilidad a la medida de la suya propia –su gloria. Nos transforma en su gloria haciéndola resplandecer en nuestra cara como su espejo; pero un espejo encendido por esa gloria misma que se transfigura de invisible y, a fuerza de saturarse más allá de él mismo por esa gloria, se convierte propia aunque imperfectamente en su icono: visibilidad de lo invisible como tal[17].

8. *El icono en el concepto*

Al obtener su cualificación mediante el recorrido de la profundidad infinita, el icono tampoco pertenece –no más que el ídolo que así se confirma– al ámbito artístico. El pintor ofrece uno de los soportes posibles para la apertura de un rostro, el soporte sensible, del mismo modo que el escultor que consigna en la piedra el resplandor del dios, primer visible, moviliza la memoria con un soporte sensible. Pero, así como el ídolo puede ejercer su medida de lo divino por concepto, puesto que la mirada puede reflejar invisiblemente su propia mención y despedir así lo no-mentable, también el icono puede proceder conceptualmente, siempre y cuando el concepto renuncie a comprender lo incomprensible e intente concebirlo, es decir, recibirlo en su propia desmesura. Pero, ¿es posible precisamente concebir tales conceptos? Al icono, sólo puede servirle de soporte –inteligible– un concepto que admita dejarse medir por la desmesura de lo invisible que entra en la visibilidad mediante la profundidad infinita, es decir, un

17. Ver la fórmula de Juan Damasceno ya citada: «todo icono manifiesta el secreto y lo indica», *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, III, 17, en *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 3, Berlín, 1975, p. 126

concepto que diga o prometa decir esa profundidad infinita en la que lo visible y lo invisible se familiarizan. Cuando Descartes establece que la *idea Dei* se diría *idea infiniti*, y que ésta *«ut sit vera nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur»*[18], nos indica un camino, al menos cercano: el icono obliga al concepto a recibir el recorrido de la profundidad infinita; evidentemente, este recorrido sólo vale como infinito, así pues, indeterminable por concepto; sin embargo, no se trata de determinar por concepto una esencia, sino una intención –la de lo invisible destacándose e inscribiéndose en lo visible mediante el reenvío de lo visible a lo invisible que éste impone. Hermenéutica del icono querría decir: lo visible sólo se convierte en la visibilidad de lo invisible si recibe su intención, es decir, si remite, en lo concerniente a la intención, a lo invisible; en resumen, lo invisible no encara (como invisible) más que pasando a lo visible (como rostro), mientras que lo visible no da a ver (como visible) más que pasando a lo invisible (como intención). Visible e invisible crecen juntos y como tales: su distinción absoluta implica el comercio radical de sus transferencias. Encontramos así que, en el icono, opera el concepto de distancia: que la unión aumenta a la medida de la distinción, y recíprocamente. Sin retomar aquí la relación intrínseca del icono con la distancia, indiquemos solamente algunas de las perspectivas que el uno abre al otro. (a) Vale como icono el concepto o el conjunto de conceptos que refuerza tanto la distinción de lo visible y lo invisible como su unión, así pues, que acrecienta tanto más al uno cuanto subraya al otro. Toda pretensión de saber absoluto pertenece, pues, al ídolo. (b) El icono tiene un estatuto teológico, el reenvío del rostro visible a la intención que encara y culmina en el reenvío de Cristo al Padre, pues la fórmula *eikôn tou theou tou aoratou* concierne ante todo a Cristo. Quedaría por precisar en qué medida esta atribución tiene un valor normativo, lejos de

18. Descartes, *Quintae Responsiones*, *Œuvres*, ed. A.-T., t. VII, p. 368, 2-4; Clerselier traduce: «Para tener una idea verdadera del infinito, éste no debe de ninguna manera ser comprendido, por cuanto la incomprensibilidad misma está contenida en la razón formal del infinito» (Descartes, *Œuvres Philosophiques*, ed. F. Alquié, t. 2, París, 1957, p. 811).

constituir tan sólo una aplicación entre otras del icono. (c) Del mismo modo que la idolatría, puesto que mide lo divino según el alcance de una mirada que se paraliza, sólo puede alcanzar una experiencia efectiva de lo divino reduciéndose a uno de los «dioses-dichos» (René Char)[19], así también el icono, convocando al infinito –estrictamente– la contemplación en la distancia, subvierte sobreabundantemente todo ídolo de mirada paralizada, es decir, le abre los ojos a esa mirada paralizada (como se abre, con el cuchillo, un cuerpo), le abre los ojos a un rostro. El ídolo establece su centro de gravedad en una mirada humana y, por muy deslumbrada que esté por el resplandor de lo divino, permanecerá siempre depositaria del ídolo, su amo solitario –al menos en potencia, el ídolo se dirige siempre hacia su ocaso, puesto que en su aurora recibe ya un resplandor ajeno. El icono, que desequilibra la vista de los humanos para abismarla en la profundidad infinita, señala un tal avance de Dios que, incluso en las épocas de peor penuria, la indiferencia no puede derruirla, puesto que, para darse a ver, el icono sólo se necesita a sí mismo.

Por ello puede exigir, pacientemente, que se reciba su abandono.

19. Char, R., *Contre une maison sèche*, incluido en *Le Nu perdu*, NRF, París, 1978, p. 125 [tr. esp., *Contra una casa seca*, incluido en *El desnudo perdido*, Ediciones Hiperión, Madrid, 1995, p. 152 (bilingüe)].

La doble idolatría

1. *Función del ídolo*

Sería necesario empezar, evidentemente, por un diálogo con Nietzsche y con el insensato de la *Fröhliche Wissenschaft*; así pues, ante todo, por un concepto más esencial del ídolo. Este concepto más esencial del ídolo debe, en efecto, desplegarse de tal manera que pueda acoger de pleno derecho la representación intelectual de lo divino y ofrecer el marco para una interpretación o, más bien, para una reinterpretación de la «muerte de Dios». Es entonces necesario, al menos como un esbozo, trazar el perfil de una figura del ídolo –figurar la figura, esquematizar el esquema: este desdoblamiento, que sobreviene natural y como inevitablemente en el momento de escribir, revela de antemano que el ídolo requiere la ambivalencia de sus dominios de aplicación, sensible e inteligible o, mejor, «estético» y conceptual.

¿Acaso figurar la figura idolátrica implica devolverle la caricatura que ella impone a lo divino y que tan a menudo se le ha reprochado? Pero, justamente, el ídolo no tiene nada de caricaturesco ni de engañoso ni de ilusorio. Muestra solamente lo que ve. Que el *eidôlon* quede investido directamente por y ligado al **eidô* no indica solamente un hecho etimológico neutro o insignificante, sino que refleja con gran exactitud una paradoja fundadora. El ídolo muestra lo que ve. Muestra lo que, efectivamente, ocupa el campo de lo visible, sin engaño ni ilusión, sino más bien invistiéndolo indisolublemente a partir de la visión misma. El ídolo

proporciona a la visión la imagen de lo que (la visión) ve. El ídolo (se) produce en la efectividad (como) lo que la visión mienta intencionalmente. Paraliza en una figura lo que la visión mienta con una mirada: así, el espejo cierra el horizonte para ofrecer a la vista el único objeto que ésta mienta, a saber, el rostro de su mención: es decir, la mirada mirándose mirar, a riesgo de ver sólo ese rostro, sin percibir la mirada que mira. Salvo que, en el caso del ídolo, ningún espejo precede a la mirada ni, como accidentalmente, le cierra su espacio de visión; para reflejarse, y sólo sobre sí misma, la visión idolátrica no moviliza ninguna otra instancia que no sea ella misma: en el porvenir de su mención, en un momento que nada podría prever, la mención no mienta ya más allá, sino que rebota sobre un espejo –el cual, de otro modo, no habría aparecido nunca– hacia sí; ese espejo invisible se llama ídolo. Invisible, no porque no se pueda ver, puesto que, al contrario, sólo podemos verlo a él; resulta invisible más bien porque encubre el fin de la mención; a partir de él, la mención ya no progresa más, sino que, no mentando más, vuelve sobre sí, se refleja y, mediante ese reflejo, abandona lo invisible, como imposible de vivir y no visible, al no resultar ni mentado ni mentable. El espejo invisible no produce entonces el retorno reflejo de la mención sobre sí misma, sino que resulta de ese retorno: por así decir, sólo ofrece la huella del resalto, la marca de la amortización de la mención y, después, del impulso que ella, de vuelta, toma sobre sí misma. Esa tabla de madera, el ídolo, vale casi como la marca de batida o aviso de la visión que, avanzada hasta ese punto, se vuelve hacia sí misma. De igual manera que el poso depositado en un vino señala el término de maduración y que ninguna innovación será ya posible, así también el ídolo no constituye más que un poso depositado de la mención de lo invisible y de lo divino, esto es, lo que queda cuando la mención ya se ha detenido por su reflexión. En el ídolo, como estatua o pintura, la mención se deposita. La inversión de la mención determina el punto de invisibilidad y, así, la reflexión suscita el espejo. Espejo invisible –no tanto la causa no-vista del retorno de la visión, sino el retorno de la visión que fija, sobre un límite, lo invisible. De esta manera, el ídolo sólo se paraliza en la firmeza de una figura a partir de la instancia de un retorno. La

figura resulta del retorno ante lo invisible, no a la inversa. El ídolo parece así una reflexión sobre el individuo: una mención hacia lo mentable que, en cierto momento de dicha mención, se desvía hacia sí misma, se refleja sobre sí para caracterizar de este modo como invisible lo que ella no alcanza ya a mentar. Lo invisible se define por la reflexión cuya defección abandona lo visible como no mentable y, por lo tanto, como no visible, es decir, invisible.

Así, el ídolo encubre tanto mejor lo invisible a medida que él se descubre con tanta más visibilidad. Y cuanto más se cubre, por defecto, lo invisible, tanto más se desvela el ídolo como visible. La estatua de uno de esos *kouroï* que, incluso en una sala del Museo Nacional de Atenas, nos invaden siempre con su potente y sobrio esplendor, lleva el signo de lo divino. Nadie está calificado para negar que las estatuas de los dioses, los sitios sagrados y los templos han sido marcados por lo divino. Es más, nadie tiene ese poder. En efecto, el ídolo señala –igual que un estiaje señala una crecida– un cierto avance de la mención de lo divino, hasta cierta reflexión y defección. Puede que el testimonio de los ídolos haya perdido, para nosotros, su pertinencia: sin embargo, no por eso está descalificado como tal, a saber, como divino, sino sólo afectado de insignificancia. Y ello porque, si los ídolos forjados por los griegos ya no nos dan a ver lo divino, la culpa (si es preciso hablar de culpa) no recae ni en lo divino ni en los griegos. Lo que sucede, simplemente, es que ya no se encuentran entre nosotros esos griegos para los cuales esas figuras de piedra podían indicar, por su espejo invisible, una reflexión sobre lo invisible, cuyo estiaje visible corresponde a aquella experiencia particular de lo divino que sólo ellos alcanzaron. Los ídolos de los griegos revelan, silenciosa e incomprensiblemente, una experiencia de lo divino absolutamente efectiva, pero que no tuvo lugar más que para ellos. Lo que enmudeció al oráculo de Delfos no radica en una superchería finalmente descubierta (Fontenelle), sino en la desaparición de los griegos. El ídolo siempre señala una verdadera y auténtica experiencia de lo divino, pero, por eso mismo, enuncia su límite: como experiencia de lo divino y, de este modo, a partir del que lo mienta –con vistas al reflejo en el que esta mención encubre y señala su defección respecto a lo invisible mediante la figura idolátrica–, el ídolo debe leerse siempre

a partir de aquél cuya experiencia de lo divino toma precisamente esa figura. En el ídolo, lo divino tiene una presencia y se ofrece a una experiencia, pero solamente a partir de una mención y de sus límites; en una palabra, lo divino sólo se figura ahí indirectamente, reflejado según la experiencia que le fija la instancia humana. Lo divino, efectivamente experimentado, no se figura entonces más que a la medida de la instancia humana que, tanto como puede, se pone así a prueba. En el ídolo se revela y se contrasta así la función divina del *Dasein*. Ello significa que el ídolo no alcanza nunca lo divino como tal y que, por ello mismo, nunca engaña, ni ilusiona ni falta a lo divino. Como función divina del *Dasein*, ofrece el indicio de una experiencia siempre efectiva del *Dasein*. Sólo la necedad puede poner en duda que el ídolo refleja lo divino y que, en cierto sentido, puede todavía incitarnos a evocar la experiencia de la cual sigue siendo el depósito. Pero esa validez y esa inocencia, el ídolo las paga justamente al precio de su propio límite: experiencia de lo divino a la medida de un estado del *Dasein*. En resumen, lo que hace que el ídolo sea problemático no radica en una insuficiencia (por ejemplo, que no ofrece más que una «ilusión»), sino, al contrario, en las condiciones de su validez: su inmanencia radical respecto a aquél que lo experimenta, justamente, como insuperable. A cada época le corresponde una figura de lo divino que se fija, en cada caso, en un ídolo. En efecto, no por azar Bossuet lanza el término *época* en una historia universal que, de principio a fin, medita sobre la sucesión de los ídolos[1]. Sólo la seriedad del ídolo, como captación visual de lo divino limitado y de este modo real, real en tanto que limitado,

1. Bossuet: «Es lo que se llama ÉPOCA, según una palabra griega que significa *detenerse*, porque uno se detiene allí, para considerar como un lugar de reposo todo lo que ha llegado antes o después y evitar por este medio los anacronismos, es decir, esa suerte de error que hace confundir los tiempos» (*Discours sur l'Histoire universelle*, Prólogo [véase la tr. esp., *Discurso sobre la historia universal*, Aguilar, Madrid, 1946]). Punto destacable: la época se detiene (*épekhô*), suspende, por así decir, el curso del tiempo, como el ídolo detiene la mirada, la cual no puede ir más allá del punto de avance en el que se colma su capacidad. ¿La historia como sucesión de los ídolos que hacen época? La historia, entonces, sólo puede continuar en la medida en que los ídolos siguen siendo todavía posibles, haciendo época. ¿Instauraría entonces el icono el único fin posible de la historia, su transgresión escatológica (recorrido de la distancia, una vez más)?

permite concebir la fraternidad que Hölderlin reconoce entre Hércules, Dionisos y Cristo[2]. El ídolo testifica, en efecto, lo divino desde el punto de vista de la mención que lo produce como su reflejo. El ídolo testifica cada vez lo divino, pero lo divino pensado cada vez a partir de su mención, limitada a un alcance variable, por el *Dasein*. Así pues, el ídolo culmina siempre en una «auto-idolatría», retomando las palabras de Baudelaire[3]. El ídolo: se trata menos de una imagen falsa y engañosa de lo divino que de una función real, limitada e indefinidamente variable del *Dasein* considerado en su mención de lo divino. El ídolo: imagen que el *Dasein* se hace de lo divino y, de este modo, no tanto Dios sino, más realmente, figura de lo divino. ¿Hacerse una imagen de lo divino? El uso francés [y castellano] dice más bien: «hacerse una idea de...»; ¿será que la idea constituye, por excelencia, el acabamiento del ídolo?

2. *La ambivalencia del ídolo conceptual*

El concepto, cuando sabe que lo divino está bajo su dominación y lo nombra entonces «Dios», lo está así definiendo. Lo define y lo mide según la dimensión de esa dominación. Así, el concepto puede hacerse cargo de los caracteres esenciales del ídolo «estético»[4]: puesto que aprehende lo divino a partir del *Dasein*,

2. Hölderlin, *Der Einzige*, 1, v. 48 ss., «*Herakles Bruder*», 2, v. 51-52; «*Ich weiss es aber, eigene Schuld ists! Denn zu sehr,/ O Christus! häng ich an dir, wiewohl Herakles Bruder / Und kühn bekenn'ich, du bist Bruder auch des Eviers*», y 3, v. 50-55 (G.S.A. 2/1, S. 154, 158 y 162 [tr. esp., *El único*, en *Obra completa en poesía*, t. II, Libros Río Nuevo, Barcelona, 1978, p. 130-141]). Véase *L'idole et la distance*. Grasset, París, 1977, §§ 10-11 [tr. esp., *El ídolo y la distancia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 106-125].

3. Baudelaire, Ch., *Fusées, XI*, incluido en *Œuvres complètes*, «Pléiade», París, 1966, p. 1256 [tr. esp., *Cohetes*, incluido en *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos*, ed. Visor, Madrid, 1983, p. 26]. Véase P. Valery, *Monsieur Teste*: «Confieso que he hecho un ídolo de mi espíritu», *Œuvres*, «Pléiade», París, t. 2, 1960, p. 37 [tr. esp., *Monsieur Teste*, ed. Visor, Madrid, 1999, p. 39].

4. La transición de un ídolo «estético» a un ídolo conceptual no tiene nada de sorprendente, puesto que tanto en un caso como en el otro sólo se trata de aprehensión. De ahí, la célebre secuencia de Gregorio de Nisa: «[...] Todo concepto (*¿noêma?*), por cuanto se produce siguiendo una aprehensión de la imaginación

lo mide como una función de éste; los límites de la experiencia divina del *Dasein* provocan una reflexión que le impide mentar, más allá, lo invisible, y le obligan a paralizar lo divino en un concepto, espejo invisible. Particularmente, la «muerte de Dios» supone una determinación de Dios que lo explicita en un concepto preciso; implica así, en un primer momento, una captación de lo divino limitada y, por eso mismo, inteligible. Es preciso entonces poner entre comillas lo que de ese modo se denomina Dios –«Dios»; esas comillas no indican tanto una sospecha como una delimitación: la «muerte de Dios» supone, ante todo, un concepto equivalente a lo que se aprehende bajo el nombre de «Dios». Precisamente sobre el fondo de este concepto, la crítica levanta la polémica: si «Dios» comprende en su concepto la alienación (Feuerbach, Stirner, Marx) o una figura derivada de la voluntad de poder (Nietzsche), entonces soportará las consecuencias de dicho concepto hasta que éstas desaparezcan absolutamente. Lo cual supone, evidentemente, la equivalencia de Dios con un concepto en general. Pues sólo esta equivalencia hace que «Dios» resulte operatorio como concepto. Ello significa que un ateísmo (conceptual naturalmente, y no todo ateísmo –aunque el vínculo entre el ateísmo conceptual y el ateísmo sociológico puede ser la consecuencia) vale tan sólo lo que vale el concepto que lo contiene; y, como ese concepto de «Dios» sólo accede a la precisión que lo hace operatorio permaneciendo limitado, es preciso afirmar que un ateísmo conceptual sólo puede asegurar su rigor, su demostratividad y su pertinencia gracias a su regionalidad; no *a*

en una concepción que circunscribe y en una captación [*visée*] que pretende alcanzar la naturaleza divina, está modelando sólo un ídolo de Dios (*eidôlon theou*), sin llegar a expresar de ninguna manera a Dios mismo» (*Vita Moysis, II*, § 166, *P.G.*, 44, 337 b [véase la tr. esp., *Vida de Moisés*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993]). Sobre este punto, Nietzsche sostiene la legitimidad de la extensión al concepto de ídolo. No sólo lo define explícitamente como ideal –«*Götzen* (mein Wort für «Ideale») *umwerfen*» (*Ecce Homo*, Prefacio, § 2 [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 18])–, sino que dedica el *Crepúsculo de los ídolos* a los «ídolos eternos» por cuanto comprende con ello los «grandes errores», a saber, los *conceptos* (causa, efecto, libertad, etc.), más exactamente los conceptos de la metafísica (*Crepúsculo de los ídolos*, Prólogo [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 31-32]). Estos ídolos conceptuales sobreviven durante mucho tiempo a los ídolos religiosos y a la «muerte de Dios». De ahí su extremo peligro.

pesar de ella, sino *gracias a* ella: la regionalidad indica que el término *Dios*, por definición indefinido, queda sustituido mediante el concepto por una definición precisa, «Dios», sobre la cual, por la definición determinante, el entendimiento ejercerá su lógica. Así, los ateísmos conceptuales suponen la sustitución de *Dios* por tal o cual concepto regional –denominado «Dios»; sólo se refieren, por consiguiente, a conceptos que nutren en cada caso al «Dios» que mencionan. Los «dioses-dichos» (René Char) sustituyen a *Dios* por los «dioses» que, conceptualmente, son los únicos que podemos llegar a enunciar. Ese «Dios», que un concepto basta para decir, no encierra, empero, ninguna ilusión: expone claramente lo que el *Dasein*, en tal o cual época, experimenta de lo divino y aprueba como siendo la definición de su «Dios». Sólo hay que advertir que semejante experiencia de lo divino no se funda tanto en Dios, como en el hombre: y, como dice exactamente L. Feuerbach, «el hombre es el modelo original de su ídolo»[5]. El hombre es el lugar original de su concepto idolátrico de lo divino porque el concepto marca el avance extremo y, luego, el retorno reflexivo de un pensamiento que renuncia a arriesgarse más allá de él mismo, hacia la mención de lo invisible.

Ahora resulta posible preguntar qué concepto –riguroso en cuanto regional– ofrece su soporte idolátrico a la «muerte de Dios». A esta pregunta, explícitamente y por adelantado, responde el propio Nietzsche: «¿Acaso con la moral resulta también imposible la afirmación panteísta de un *Sí* a todas las cosas? En el fondo y de hecho (*im Grunde*), sólo el Dios moral ha sido refutado y superado. ¿Tendría sentido pensar un Dios 'más allá del bien y del mal'?»[6]. Sólo puede morir, sólo puede descubrirse como ya muerto, el «Dios moral»; pues sólo él, a título de «Dios *moral*», pertenece a la lógica del valor: no se comprende y no opera

5. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, incluido en *G.W.*, Berlín, 1973, Bd. V, p. 11; tr. fr., J.-P. Osier, París, 1968, p. 98 [tr. esp., *La esencia del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1995, p. 35].

6. F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 55: G. A., Colli-Montinari, VIII/1, 217, 5 [71]; tr. fr. en *Fragments Posthumes, Automne 1885-automne 1887*, París, 1978, p. 213 [tr. esp., *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981, § 55, p. 59].

en el sistema de los valores de la moral más que como contranaturaleza; de este modo, se halla directamente afectado desde el momento en que, con el nihilismo, «los valores supremos se desvalorizan». El nihilismo no tendría ninguna influencia sobre «Dios» si, como «Dios moral», no se agotara en el dominio moral, considerado como la última figura del «platonismo». Reconocer, según el texto nietzscheano mismo, que sólo el «Dios moral» desaparece, no conduce a mitigar la radicalidad de su propósito sino, al contrario, a inferir su condición de posibilidad. Esta condición de posibilidad supone, evidentemente, la equivalencia entre Dios y un ídolo (concepto regional), en este caso el «Dios moral». De ahí se sigue una doble pergunta: *a.* ¿qué alcance reconocer a este ídolo?; *b.* ¿qué origen atribuirle?

Por lo que se refiere a su alcance, podemos provisionalmente establecerlo en referencia a lo que no excluye: la «muerte de Dios» como «Dios moral» deja intacta, o mejor, abre y provoca la venida de «nuevos dioses» cuya función afirmativa sostiene este mundo, que se convierte entonces en el único. Así, incluso para el propósito nietzscheano, la «muerte de Dios» es válida tanto como el ídolo que la hace pensable, puesto que, más allá de esta *Götzendämmerung*, se levanta una nueva aurora de lo divino. Sólo más adelante podremos retomar el examen relativo al estatuto de esta nueva elevación de lo divino. En cuanto al origen de este ídolo, puede identificarse con facilidad. Feuerbach, construyendo el conjunto de la filosofía de la religión como una idolatría, no con el fin de denunciar un fracaso, sino para conferirle una apropiación finalmente legítima, señala que la idolatría despliega allí todo su rigor al pensar a «Dios» como moral: «Entre todas las determinaciones que el entendimiento o la razón confieren a Dios en la religión, y particularmente en la religión cristiana, la que se impone es la perfección moral. Dios, en tanto que ser moralmente perfecto, no es otra cosa que la idea realizada, la ley personificada de la moralidad [...]. El Dios moral exige del hombre que sea como es él mismo»[7]. Pero aquí, como en muchas otras ocasiones, Feuerbach tan sólo vale como una etapa con

7. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 1/2, p. 93-95; tr. fr., *op. cit.*, p. 167-168 [tr. esp., *La esencia del cristianismo*, *op. cit.*, p. 97].

respecto a Kant, quien piensa [a Dios] explícitamente como «un autor moral del mundo»[8]. Mostrar que esta equivalencia funciona como un ídolo, en el sentido estricto en que lo hemos definido, no presenta, por lo menos en cierto sentido, ninguna dificultad: la aprehensión de «Dios» como autor moral del mundo supone una experiencia efectiva de Dios (¿quién se arriesgaría a dudar de la autenticidad religiosa de la filosofía práctica de Kant?), pero sobre el fondo de una determinación finita de «Dios» (sólo desde el punto de vista práctico), no a partir de la naturaleza –si existe alguna– de Dios, sino más bien de la experiencia que el *Dasein*

8. Kant, I.: «... *moralischer Welturheber*». Véase *Kritik der Urteilskraft*, § 87: «*Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns gemäss dem moralischen Gesetze einen Endzweck vorzusetzen* [...] *nämlich es sei so ein Gott.* [...] *d. i. um sich wenigstens nicht von der Möglichkeit des ihm* [sc. el hombre que piensa bien] *moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen*»; la traducción francesa de A. Philonenko refuerza justamente la función idolátrica de ese «concepto»: «... hacerse al menos una idea de la posibilidad del fin último que le está moralmente prescrito, admitir la existencia de una autor *moral* del mundo, es decir, de Dios» (tr. fr., Vrin, París, 1968, p. 259 [tr. esp., *Crítica del juicio*, Losada, Buenos Aires, 2005, § 87, p. 322]). Del mismo modo: «... *ein moralisches Wesen als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden müsse* [...] *ein moralisches Wesen als Urgrund der Schöpfung anzunehmen*», § 88 [tr. esp., *op. cit.*, p. 325-326], y «*Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird*», § 91 [tr. esp., *op. cit.*, § 91, p. 342]. (Véase, entre otros, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. A. p. 145; tr. fr., Picavet, P.U.F., París, 1966, p. 155; *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, III*, 1, § 4; tr. fr., Gibelin, Vrin, París, 1972, p. 134, etc. [tr. esp., respectivamente, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 270-271; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza editorial, Madrid, 2001, p. 126-128]). Faltaría cuestionar el motivo que permite a Kant creer sustraerse de este modo a un peligro que él menciona expresamente, la idolatría (*Idololatrie*, K. U., § 89), y que define como «una ilusión supersticiosa en la cual uno se imagina poder hacerse agradable el ser supremo por medios diferentes de una disposición moral» (tr. fr., p. 264 [tr. esp., *Crítica del juicio*, § 89, p. 330]); pues cabe preguntar: ¿en qué medida lo que la actitud práctica tiene necesariamente que presuponer –que «Dios» se diga según la moralidad, esto es, mediante un concepto de la moralidad–, no vale también ahora y desde siempre como un ídolo? Y la advertencia del propio Kant se volvería entonces contra él mismo: «... por muy puro y liberado de imágenes sensibles que se haya captado teóricamente este concepto, siempre se representa desde el punto de vista práctico como una *idea*, es decir, antropomórficamente, en lo que concierne a la naturaleza de su voluntad» (*ibid.*, nota). ¿Y si Dios no suscribiera el imperativo categórico? Conocemos la respuesta de Kant: habría que excluir a Dios, como a Cristo, reducido al simple papel de ejemplo de la ley moral.

humano hace de él; esta última característica, Kant la introduce explícitamente: «La idea de un soberano moral del Universo es un deber de nuestra razón práctica. Para nosotros, se trata menos de saber lo que Dios es en sí mismo (en su naturaleza) que de saber lo que él es para nosotros en tanto que seres morales»[9]; únicamente para nosotros, sin perjuicio de su propia naturaleza, «Dios» puede nombrarse «como esencia moral», «ente moral». Aún más brutalmente que Kant, Fichte formula la reducción idolátrica del «Dios moral»: «Este orden moral, vivo y efectivo, es Dios mismo; no necesitamos ningún otro Dios y no podemos concebir ningún otro»[10]. Así las cosas, o Nietzsche no alude a nada concreto, y su propósito pierde rigor conceptual hasta hundirse en un *pathos* que, para evitar calificativos más ambiguos, llamaríamos «poético», o bien denuncia como un ídolo crepuscular la identificación kantiana (y en la misma medida «platónica») de Dios con el «Dios moral». Semejante identificación reclama dos críticas: una, la cual despliega todo el propósito de Nietzsche, a saber, que esta idea equivale a un ídolo: *Götzendämmerung*. De suerte que, como lo enuncia Schelling, si «Dios es algo mucho más real que un simple orden moral del mundo»[11], entonces el ídolo crepuscular libera, mediante su desaparición, el espacio de otro advenimiento de lo divino, diferente de la figura moral. El ateísmo conceptual, al alcanzar por su disposición idolátrica una validez estrictamente regional, vale aquí más bien como una liberación de lo divino. El verdadero problema, en lo relativo a Nietzsche, no es su pretendido (y vulgar) ateísmo; se trata más bien de establecer si la liberación de lo divino

9. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, III, Ak. A., VII, p. 139; tr. fr., p. 183. [tr. esp., *La religión dentro de los límites...*, *op. cit.*, p. 172].

10. Fichte, *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, en *Fichtes Werke*, ed. F. Medicus, Bd. III, p. 130 [tr. esp., *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo*, en *Cuaderno de Materiales*, Madrid, n.º 6, julio-septiembre, 1998 –consultable también por internet].

11. «*Gott ist etwas Realeres als eine bloss moralische Weltordnung*», *Untersuchungen über die menschliche Freiheit...*, ed. Schröter, I/9, p. 356, tr. fr. de J.-F. Courtine y E. Martineau, en *Œuvres Métaphysiques*, Gallimard, París, 1980, p. 142 [tr. esp., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. bilingüe con la numeración del original, ed. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 159].

que intenta accede a una verdadera liberación, o desfallece en el camino. Aunque otra crítica aparece también aquí, e infinitamente más radical, pues no pregunta ya si el ateísmo conceptual, que sólo tiene rigor permaneciendo regional, debe reconocerse necesariamente idólatra, y, por tanto, ser rechazado; lo que pregunta es si la idolatría no afecta igualmente, e incluso más todavía, al discurso conceptual que pretende acceder positivamente a Dios: puesto que, en última instancia, Kant y Nietzsche admiten por igual la equivalencia de Dios con el «Dios moral», de manera que la misma idolatría afecta tanto al pensador del imperativo categórico como al pensador de la «muerte de Dios». De ahí resulta la sospecha de que la idolatría, antes de caracterizar al ateísmo conceptual, afecta también a las tentativas de una apologética que pretenden probar, según se decía, la existencia de Dios. Cada prueba, en efecto, por demostrativa que parezca, no puede sino conducir al concepto; le queda entonces, por así decir, sobrepasarse a sí misma e identificar dicho concepto con Dios mismo; identificación que, por ejemplo, Santo Tomás realiza mediante un «*id quod omnes nominunt*», repetido al final de cada una de las *viae* (*Summa theologica*, I a, q. 2, a. 3); tal y como Aristóteles concluía la demostración de *Metafísica* Λ, 7, por un *touto gàr ò theos:* «pues esto es dios» (1072 b, 29-30); o como, paradigmáticamente, Leibniz concluye en el principio de razón e interroga: «Considerad ahora si lo que acabamos de descubrir no debe ser llamado Dios»[12]. La prueba utiliza positivamente una idolatría que el ateísmo conceptual utiliza negativamente: en ambos casos, la equivalencia con un concepto transforma a Dios en «Dios», en uno de los «dioses-dichos» infinitamente repetibles; en ambos casos, el discurso humano decide sobre Dios. La oposición

12. Leibniz, *Textes inédits*, ed. G. Grua, P.U.F., París, 1948, 1, p. 287 [cfr., *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, § 8; *Monadología*, § 38; tr. esp., en *Escritos filosóficos*, A. Machado Libros, Madrid, 2003, respectivamente p. 685 y p. 699]. Esto no difiere fundamentalmente de la reutilización hecha por Husserl de «Dios» como «el sujeto de un conocimiento absolutamente perfecto, y por ende, también de toda posible percepción adecuada», puesto que se trata entonces de la pura y simple «idea de Dios», forjada a partir de las demandas de *nuestro* espíritu a título de «concepto-límite indispensable en las consideraciones epistemológicas, un índice indispensable para construir ciertos conceptos-límite de los que no podría prescindir ni siquiera el ateo filósofo» (*Ideen... I*, §§ 43 y 79).

de las decisiones, la una probatoria, la otra crítica, no las distingue tanto sino que las identifica más bien en su presupuesto común: que el *Dasein* humano pueda, conceptualmente, alcanzar a Dios, vale decir, que pueda construir conceptualmente algo que por su propia cuenta denominará «Dios», para admitirlo o denegarlo. El ídolo funciona universalmente, tanto para la denegación como para la prueba.

3. *La metafísica y el ídolo*

La primera idolatría puede establecerse rigurosamente a partir de la metafísica, por cuanto su esencia depende de la diferencia ontológica, aunque «impensada como tal» (M. Heidegger). El resultado que acabamos de lograr abre, por su misma radicalidad, una cuestión delicada al resultar universal. Hemos pasado de la idolatría al ateísmo conceptual para, además, poner de manifiesto el presupuesto idolátrico de todo discurso conceptual sobre Dios, incluso el discurso positivo. Pero, al querer mostrar demasiado, ya no se muestra nada: al extender la sospecha de idolatría a toda empresa conceptual de lo divino, ¿no nos exponemos entonces a descalificar esa misma sospecha? Advertir la idolatría sólo puede asegurar sus pretensiones autolimitándose, esto es, demarcando precisamente su campo de aplicación. Suponer que dicho campo puede definirse sin contradicción implica una característica universal del pensamiento metafísico como tal, o incluso una característica del pensamiento que lo convierte en universalmente metafísico. Heidegger supo poner de manifiesto esta característica como diferencia ontológica. Admitiremos entonces, sin discutirla ni tampoco exponerla aquí, la anterioridad radical de la diferencia ontológica como aquello por y como lo cual el *Geschick* de/como el Ser despliega los entes, en un retirarse que preserva, empero, una cercanía lejana. Admitiremos también que la diferencia ontológica sólo funciona en el pensamiento metafísico bajo la figura olvidadiza de un pensamiento del Ser (pensamiento convocado en y por el Ser) que, en cada caso, mantiene impensada como tal la diferencia ontológica: «El pensamiento metafísico permanece retenido en la

Diferencia, y ésta no es pensada como tal»[13]; por tanto, el Ser no se halla nunca pensado como tal, sino siempre y solamente como lo impensado del ente y como su condición de posibilidad. De manera que el pensamiento del Ser se oscurece incluso en la pregunta *ti to on*, en la que el *on hê on* indica más la enticidad del ente (*Seiendheit, ousia, essentia*) que el Ser como tal*. De manera que la enticidad transforma igualmente la pregunta por el Ser en una pregunta por el *ens supremum*, comprendida y formulada a partir de la exigencia, decisiva para el ente, del fundamento. De manera que tanto una pregunta como la otra reconducen la interrogación por el Ser a la seguridad de un fundamento: «La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados, mutuamente, al ser en tanto que fundamento y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador»[14]. Lo divino sólo aparece en la diferencia ontológica impensada como tal, esto es, en la figura del fondo fundador requerido para el aseguramiento del ente, fondo que debe asegurarse y, así pues, fundar. La onto-teo-logía deriva de sí misma una función, un lugar para toda intervención de lo divino que quiera constituirse como metafísica: el polo teo-lógico de la metafísica determina, desde la puesta por obra del comienzo griego, un sitio para lo que más tarde se llamará «Dios». De manera que «Dios sólo puede entrar en la filosofía en la medida en que ésta exige y determina, según su

13. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 63; tr. fr., *Questions I*, París, 1968, p. 305. [tr. esp., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 151]. Véase: «*Insofern die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen denkt, stellt sie das Seiende aus dem Hinklick auf das Differente der Differenz vor, ohne auf die Differenz als Differenz zu achten*» –«En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su totalidad, representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, sin tomar en consideración la diferencia en cuanto diferencia» (*Ibid.*, p. 62: p. 305 [tr. esp., p. 151]); y *Ueber den «Humanismus»*, *Wegmarken*, G. A., p. 322; tr. fr., *Questions III*, París, 1966, p. 88, etc. [tr. esp., «*Carta sobre el 'humanismo'*», en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 265-266].

14. *Ibid.*, p. 63. «... *Sein als Grund und Seiendes als gegründet-begründendes...*»; tr. fr., p. 305. [tr. esp., *Identidad y diferencia*, *op.cit.*, p. 151].

* El término «enticidad» traduce el francés «*etantité*». Véase también el uso de este término en *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, ed. Síntesis, Madrid, 2008, p. 31. [N. de los T.]

esencia, que Dios entre en ella, así como también el modo en que debe hacerlo»[15]. El advenimiento de algo como «Dios» en filosofía depende entonces menos de Dios mismo que de la metafísica, como figura destinal del pensamiento del Ser. «Dios» se determina a partir y en provecho de lo que la metafísica puede realizar, admitir y soportar. Esta instancia anterior –que determina la experiencia de lo divino a partir de una supuesta condición ineludible– señala un primer rasgo de la idolatría. Sin embargo, ello no basta todavía para interpretar el discurso teológico de la onto-teo-logía como una idolatría, pues conviene también determinar el alcance, limitado pero positivo, del concepto que la idolatría considera equivalente a «Dios». Para hacerlo, admitiremos con Heidegger, pero también como historiador de la filosofía, que ese concepto encuentra en la modernidad (Descartes, Spinoza, Leibniz, pero también Hegel) una formulación perfecta en la *causa sui:* «El ser del ente sólo se representa en el fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*. Con ello, ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios. [...] Esta es la causa [*Ur-Sache*] en tanto que *causa sui*. Así reza el nombre que conviene a Dios en la filosofía»[16]. Al pensar a «Dios» como *causa sui*, la metafísica se da un concepto de «Dios» que indica a la vez su experiencia indiscutible y su limitación, también incontestable; pensando a «Dios» como una eficiencia tan absoluta

15. *Ibid.*, p. 47; tr. fr., p. 290. [tr. esp., p. 123].

16. *Ibid.*, p. 51; tr. fr., p. 294; luego p. 64; tr. fr., p. 306. [tr. esp., p. 153]. Hay que entender por *Ursache* tanto la causa como lo que, metafísicamente, la asegura, la cosa primordial, *Ur-Sache*. Véase *Wegmarken*, G. A., 9, p. 350.; tr. fr. en *Questions III*, p. 131 [tr. esp., *Hitos*, *op. cit.*, p. 286]; y *Die Frage nach der Technik*, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 26; tr. fr., *Essais et Conférences*, París, 1958, p. 35 [tr. esp., *La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 28]: «A la luz de la causalidad, Dios puede descender al nivel de una causa, de la *causa efficiens*. Entonces, incluso dentro de los límites de la teología, se convierte en el Dios de los filósofos, es decir, de aquéllos que determinan lo no-oculto y lo oculto según la causalidad del 'hacer', sin considerar nunca el origen esencial de esta causalidad». El pensador acepta, en este sentido, exponerse al reproche de «ateísmo», puesto que puede ante todo preguntarse «si la fe óntica presumida en Dios no es en el fondo ausencia-de-Dios, *im Grunde Gottlosigkeit*. Y si el metafísico auténtico no es entonces más religioso (*religiöser*) que el creyente habitual, que el fiel de una 'Iglesia', o incluso que los 'teólogos' de cada confesión» (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, SS. 1928, G. A. 26, p. 211).

y universalmente fundadora que sólo puede concebirse a sí misma a partir de la esencia de la fundación y, de este modo, finalmente, como el repliegue de la fundación sobre sí misma, la metafísica se procura una aprehensión de la trascendencia de Dios, pero solamente bajo la figura de la eficiencia, de la causa y del fundamento. Semejante aprehensión sólo puede reivindicar su legitimidad a condición de reconocer también su límite. Heidegger infiere este límite con gran precisión: «A ese Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui*, el hombre no puede temeroso caer de rodillas, ni tampoco tocar instrumentos, ni bailar. En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, se encuentre más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir que tiene más libertad de lo que la onto-teología querría admitir»[17]. La *causa sui* no ofrece de «Dios» más que un ídolo tan limitado que no puede pretender al culto ni a la adoración, ni tampoco soportarlos, sin revelar de inmediato su insuficiencia. La *causa sui* dice tan poco del «Dios divino» que asimilarla a él, incluso con la intención apologética de suministrar una pretendida prueba, equivale a enunciar una grosería, e incluso una blasfemia: «Un Dios, que tiene de entrada que demostrar su existencia, es finalmente un Dios muy poco divino y la demostración de su existencia resulta máximamente una blasfemia»[18]. La blasfemia apenas constituye aquí el anverso de

17. *Ibid.*, p. 64-65; tr. fr., p. 306 [tr. esp., *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 153]. Ante el Arca, David por el contrario danza, y desnudo. Y, salmista por excelencia, canta. Por el contrario, véase también la experiencia relatada por R. Walser (ya citada aquí, en el cap. I «El ídolo y el icono», sección 3 «Retorno de resplandor»).

18. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, Pfullingen, 1961, p. 366. [tr. esp., *Nietzsche*, t. I, Destino, Barcelona, 2000, p. 297] Véase: «El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo (*zum höchsten Wert herabgewürdigt wird*). El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real sea erigido en valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de «los que estaban ahí y no creían en Dios», sino de los creyentes y de sus teólogos, quienes discurren sobre lo más ente de todos los entes sin que nunca se les ocurriera pensar el Ser mismo, lo que les haría comprender que semejante pensar y semejante discurso son, vistos desde la Fe, la blasfemia por excelencia, una fe mezclada con la teología de la Fe» (*Le mot de Nietzsche «Dieu est*

una idolatría cuyo ateísmo conceptual ofrece el reverso. Tanto en un caso como en el otro, Dios cede su lugar a «Dios», es decir, a un concepto limitado –a la causa como fundamento– y, sólo a ese precio, resulta operatorio en el seno de la metafísica. La idolatría intenta decir de buena manera lo que la *blas*femia dice de mala manera; la blasfemia *mal*dice lo que la idolatría cree decir bien; ni una ni otra advierten que están diciendo el mismo nombre; bien o mal, poco importa, puesto que todo el problema consiste en decidir si un nombre propio puede apropiarse de Dios como un «Dios»; la inconsciente blasfemia de la idolatría sólo puede denunciarse de manera auténtica desvelando la inconsecuente idolatría de la blasfemia. Únicamente sobre la base de un concepto, «Dios» podrá ser, de manera equivalente, refutado o probado y, en consecuencia, considerado como un ídolo conceptual, homogéneo respecto al terreno conceptual en general.

¿Qué hemos ganado de este modo? ¿Hemos reencontrado simplemente nuestro punto de partida, a saber, la sospecha de idolatría aplicada al concepto? Lo hemos reencontrado, en efecto, pero con una determinación que la caracteriza de manera decisiva: el ídolo conceptual tiene un ámbito, la metafísica, una función, la teo-logía en la onto-teo-logía, y una definición, *causa sui*. La idolatría conceptual no resulta ya una sospecha universalmente vaga, sino que se inscribe en la estrategia de conjunto del pensamiento considerado en su figura metafísica. Nada menos que el destino del Ser –o, mejor, el Ser como destino– moviliza la idolatría conceptual y le garantiza una función precisa. Llegamos así, a partir

mort», en *Holzwege*, 1950, p. 239-240 = G. A. 5, p. 260; tr. fr., *Chemins...*, París, 1962, p. 213 [tr. esp., *La frase de Nietzsche «Dios ha Muerto»*, en *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 193]). Y también: «Al proclamar a 'Dios' como el 'valor supremo' se degrada (*Herabsetzung*) la esencia de 'Dios'. El pensar según valores es, aquí y en todas partes, la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el Ser» (*Ueber den «Humanismus»*, *Wegmarken*, en G. A. 9, p. 349; tr. fr., p. 130 [tr. esp., *«Carta sobre el 'humanismo'»*, en *Hitos*, *op. cit.*, p. 286]). Una sola pregunta, anticipadamente: la blasfemia contra «Dios» coincide aquí, y de muchas maneras convergentes, con la blasfemia contra el Ser. Pero, ¿no se podría sospechar que esta coincidencia entre las dos blasfemias constituye de por sí una tercera, y no menor, aunque precisamente lo que permite presentirla sólo llega a ser posible a condición de no pensar a partir de y con vistas al Ser?

de la lectura de Heidegger, a invertir palabra por palabra la fórmula imprudente y ligera de Sartre al hablar de «el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios»[19]. Ahora bien, sólo la metafísica quiere y puede nombrar al *Ens causa sui* con el nombre de Dios, puesto que sólo la metafísica piensa y nombra la *causa sui*. Por el contrario, «las religiones» y, con mayor precisión, la religión cristiana, no piensa a Dios a partir de la *causa sui* porque no lo piensa a partir de la causa, ni dentro del espacio teórico definido por la metafísica, ni tampoco a partir del concepto, sino sólo a partir de Dios mismo, considerado como inaugurador por sí mismo del conocimiento en el que se entrega –se revela. Bossuet se expresa de maravilla, bajo la trivialidad deliberadamente no elaborada de su argumentación, al señalar que «nuestro Dios [...] está infinitamente por encima de la Causa primera y de ese primer motor que los filósofos han conocido sin, no obstante, adorarlo»[20]. Para lograr un pensamiento no idolátrico de Dios, que libere a «Dios» de las comillas desligando su aprehensión de las condiciones postuladas por la onto-teo-logía, sería necesario pensar a Dios fuera de la metafísica, por cuanto ésta conduce ineludiblemente, por la blasfemia (la prueba), al crepúsculo de los ídolos (ateísmo conceptual). De nuevo, aunque en nombre de algo como Dios y ya no de

19. Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant*, París, 1943, p. 703 [tr. esp., *El ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 747]. La obra entera (y, en consecuencia, también el «ateísmo» en resumidas cuentas vulgar de Sartre) se basa en la asimilación de Dios a la *causa sui*, sin ninguna prudente distinción (heideggeriana o pascaliana) entre los «dioses» posibles. La fascinación ejercida por la «dignidad de la *causa sui*» (p. 714 [tr. esp., p. 751 ss.], con resonancias involuntarias al debate entre Descartes y Arnauld sobre la *causae dignitas*, *Œuvres*, *loc. cit.*, AT. VII, 242, 5), envuelve no solamente el concepto de «Dios», sino incluso la cristología elemental que debe fabricarse aquí la retórica: «El deseo es carencia de ser, lo hemos visto. En cuanto tal, *se dirige* directamente al ser que le falta. Este ser, lo hemos visto, es en-sí-para-sí, la conciencia convertida en sustancia, la sustancia convertida en causa de sí, el Hombre-Dios» (p. 664 [tr. esp., p. 701]); «... el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios» (p. 708 [tr. esp., p. 747]). Pero, ¿de dónde viene la evidencia ingenua y agresiva de que el más alto nombre de lo divino reside en la *causa sui*, si no es de un antropomorfismo conceptual mediano y enteramente no-criticado?

20. Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, II, 1 [véase la tr. esp., *Discurso sobre la historia universal*, *op.cit.*].

algo como el Ser, el paso atrás fuera de la metafísica resulta una tarea urgente, aunque para nada escandalosa. Pero, ¿para qué dar ese paso atrás? ¿Acaso la superación de la idolatría nos convoca a retroceder fuera de la metafísica, en el sentido en que *Sein und Zeit* intenta dar un paso atrás en dirección al Ser en cuanto tal a través de una meditación sobre su temporalidad? Retroceder desde la metafísica, suponiendo que llegue hasta allí el pensar que se consagra al Ser en cuanto Ser, ¿resulta suficiente para liberar a Dios de la idolatría –pues la idolatría se acabaría según esto con la *causa sui*– o, por el contrario, acaso la idolatría de la *causa sui* remitirá, como indicio solamente, a otra idolatría, más discreta, más apremiante y justo por ello más amenazante?

4. *La pantalla del Ser*

¿Cuánto hemos avanzado hasta ahora? ¿Habremos retomado solamente la meditación heideggeriana de la figura que toma lo divino en la onto-teo-logía de la metafísica para identificarla, no sin cierta violencia, con nuestra propia problemática del ídolo? Esta identificación, tal vez forzada, ¿no ofrece un nuevo caso de esa manía deplorable pero persistente, la de reintroducir en un discurso teológico los momentos del discurso heideggeriano, a pesar suyo, en un juego en el que tanto una parte como la otra pierden infinitamente más de lo que ganan? Justamente, es preciso señalar ahora de qué modo la problemática de la idolatría, lejos de caer aquí en desuso, encuentra el verdadero terreno de un debate radical cuando coincide con el intento de un pensamiento del Ser en cuanto Ser.

Sin embargo, antes de esbozar esta paradoja, y para comprenderla mejor, lancemos una mirada retrospectiva sobre Nietzsche. La «muerte de Dios», como muerte del «dios moral», constata el crepúsculo de un ídolo; pero, puesto que se trata precisamente de un ídolo, su derrumbamiento entraña, más esencialmente aún que una ruina, el desprendimiento de un nuevo espacio libre para una eventual aprehensión de Dios que no resulte ya idolátrica. Por ello, Nietzsche anuncia «nuevos dioses» como una posibilidad auténtica

que su ardiente espera convierte en previsible. Pero estos nuevos dioses sólo llegarán a hacerse visibles si su aprehensión se somete a la voluntad de poder, que gobierna el horizonte de todo ente, como enticidad del ente («*höchste Macht –das genügt!*»); los dioses, liberados de la idolatría moral, permanecen no obstante sometidos a otras instancias, a otra instancia única de la cual son función: la voluntad de poder, de la cual constituyen pura y simplemente estados o figuras. Los nuevos dioses dependen del «instinto religioso, el instinto creador de dioses (*gottbildende*)»[21]. Así, a una aprehensión idolátrica sucede otra aprehensión idolátrica: la manifestación de lo divino pasa solamente de una condición (moral) a otra (*Wille zur Macht*), sin que nunca lo divino se libere como tal. Del mismo modo que ha sido posible aventurar que Nietzsche, al consumar la metafísica, constituye su último momento, así también es lícito postular que Nietzsche sólo indica de manera crucial el crepúsculo de los ídolos consumando él mismo un nuevo (¿último?) progreso del proceso idolátrico. La voluntad de poder forja «dioses» a cada momento: nada más *banal*, en el sentido moderno, que un «dios»; no dejamos de vernos asediados por ellos hasta el hartazgo obsesivo: cada momento no solamente los forja, sino que incluso los exige y los produce. Y ello porque, a una dominación universal de la voluntad de poder que imprime al devenir el sello de lo eterno, debe corresponder, según el rigor de la onto-teo-logía, el resplandor triunfal de una figura unificada de lo divino, esto es, de lo supremo hecho efectivo en un estado y en una figura de la voluntad de poder. La avalancha bárbara de «ídolos» (pues los denominamos muy justamente «ídolos») terribles y fútiles, cuyo consumo aumenta sin cesar nuestro tiempo nihilista, señala la exasperación de la idolatría y no, claro está, la supervivencia de un cierto deseo natural –en consecuencia alterado– de ver a Dios. Pues no basta con superar un ídolo para sustraerse a la idolatría. Semejante duplicación de la idolatría, que ni siquiera Nietzsche pudo evitar, la podemos entrever en Heidegger

21. Nietzsche, F., *Werke* (ed. Colli-Montinari) VIII/3, p. 323, 17 [4] § 5; tr. fr., *Fragments Posthumes. Début 1888-début janvier 1889*, París, 1977, p. 272-3 [véase la tr. esp., *El nihilismo: escritos póstumos*, Península, Madrid, 2006, § 17 (4)]; y *Wille zur Macht*, § 1038. [tr. esp., *La voluntad de poderío, op.cit.*, § 1031, p. 540].

de manera incluso más vasta y, en consecuencia, más peligrosa que en la espera nietzscheana. La «muerte de Dios» se abre para Nietzsche en el nihilismo, y es sobrellevando el nihilismo como la voluntad de poder accede a una producción figurativa de nuevos dioses. La esencia de la técnica, que culmina en el Apresamiento (*Gestell*)*, consuma el nihilismo, pero de tal manera que el nihilismo se abre así a la posibilidad de salvación; en efecto, llevando a su extremo insuperable la interpretación del Ser del ente como presente y como presencia (*Anwesenheit*), esto es, consagrando el privilegio del ente sobre su enticidad y, de este modo, olvidando que, en la diferencia ontológica, lo que se olvida sin cesar es justamente el Ser, el apresamiento lleva a su total cumplimiento la diferencia ontológica, manifestándola tanto más claramente en la medida en que no la piensa como tal. Allí donde crece el peligro, crece también la salvación. El apresamiento plantea la diferencia ontológica como problema, por el hecho mismo de que la produce y la desconoce con masiva e idéntica fuerza. Como y puesto que el nihilismo no deja de advertir la llegada de «nuevos dioses», y en cierto sentido la provoca, así también «... con el fin de la filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo»[22]. El otro comienzo intenta pensar la diferencia ontológica como tal, esto es, pensar el Ser como Ser. A este «otro comienzo», Heidegger le atribuye una función y un lugar preciso, contrariamente a la diferencia ontológica, y no le imputa ningún carácter problemático, venidero o fantástico. El «nuevo comienzo», que se dedica exclusivamente a pensar el Ser como tal, esto es, que lleva a cabo un paso atrás respecto a la filosofía, tiene lugar con *Sein und Zeit*, o por lo menos, con su *intención*. El «nuevo comienzo», tanto como los «nuevos dioses», no pertenece a ningún futuro, puesto que sólo él puede abrir un futuro sin porvenir que no esté regido de entrada por la pretensión repetida

22. *Ueberwindung der Metaphysik*, § 12, en *Vorträge und Aufsätze*, I, p. 75; tr. fr., *Essais et Conférences*, París, 1958, p. 96 [tr. esp., *La superación de la metafísica*, en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 74].

* En el presente contexto, optamos por traducir el término francés «*Arraisonnement*» por «Apresamiento», que se refiere explícitamente a la noción heideggeriana «*das Gestell*». [N. de los T.]

del presente. En resumen, se efectúa ante nosotros y, esperemos, con nosotros. De este modo, el «nuevo comienzo» que rompe con la diferencia ontológica impensada, esto es, con la *causa sui* de la onto-teo-logía, se propone concebir al «dios divino» o, al menos, no se cierra a esta posibilidad sino que más bien la abre. Se concluye entonces: el «nuevo comienzo», al tomar a su cargo el Ser como Ser, intenta aproximarse al dios en cuanto dios. De ahí, la decisiva declaración que debemos escuchar ahora según sus propias armonías: «Sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que debe nombrar la palabra «Dios» [...] –el Ser. En esta proximidad es donde se consuma, eventualmente, la decisión sobre si dios y los dioses se niegan, y cómo –permaneciendo entonces la noche–, si alborea el día de lo sacro y cómo, si en ese amanecer de lo sacro puede comenzar de nuevo [*neu beginnen*] una manifestación de dios y de los dioses, y cómo tendrá lugar. Ahora bien, lo sacro, único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que concede la apertura de la dimensión de los dioses y de dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el Ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad»[23]. Cada uno de estos textos obedece a

23. *Ueber den «Humanismus»*, *Wegmarken*, G. A., 9, p. 351, y 338-9, tr. fr. *Questions III*, París, 1966, p. 133-134 y 114 [tr. esp., «*Carta sobre el 'humanismo'*», en *Hitos*, *op. cit.*, p. 287 y 278 respectivamente]. La polémica suscitada por estos textos, o más bien por el comentario que insistimos en hacer, nos conduce a citar otros semejantes (sin ante todo pretender, por cuanto la tesis aparece constantemente, la exhaustividad). Así (a): «El viraje de esta era no acontece porque en algún momento irrumpa un nuevo Dios o vuelva a resurgir el antiguo desde el trasfondo. ¿Hacia dónde podría volverse el Dios a la hora de su retorno si, previamente (*zuvor*), los hombres no le han preparado una morada? ¿Cómo podría ser adecuado un lugar para dios, si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de divinidad (*ein Glanz von Gottheit*) en todo cuanto existe? [...] Ahora bien, el éter, único elemento en el que los dioses son dioses, es su divinidad (*ist ihre Gottheit*). El elemento éter, eso en lo que la propia divinidad está todavía presente (*west*), es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado (*das Heilige*), es el rastro de los dioses huidos» (*Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, 1950, p. 249 y 250 = G. A. 5, p. 270 y 272; tr. fr. *Chemins...*, *op. cit.*, p. 221, 222 [tr. esp., *¿Y para qué poetas?*, en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 200, 201]). (b): «Que el Dios viva o que siga muerto no se decide por la religiosidad de los hombres ni, aún menos, mediante

una superposición, estrictamente ordenada, de condiciones que se implican y se imbrican unas con otras. Así, el Ser determina los entes mediante el esclarecimiento de su retiro; el avance de los entes, que el Ser (*das Heile*) mantiene intactos, corona a su vez a los más preservados de entre ellos con la gloria de lo sagrado (*das Heilige*); pero sólo el resplandor de lo sagrado puede garantizar la apertura de algo como un ente divino (*das Göttliche*); y, siempre, sólo la virtud de lo divino puede sopesar y soportar la carga de entes a tal punto insignes que únicamente falta reconocer sobre sus rostros la cara de los dioses (*die Götter*); finalmente, sólo la tribu de los dioses puede habilitar y garantizar una morada lo suficientemente divina como

las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios es Dios acontece desde la constelación del Ser y dentro de ella (*ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer*)» (*Die Kehre*, en *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, p. 46; tr. fr. en *Questions IV*, París, 1976, p. 154 [tr. esp., *La vuelta*, en *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993, p. 154]). (c): «El permanecer fuera del desocultamiento del Ser en cuanto tal deja que todo lo salvífico se desvanezca en el ente (*alles Heilsamen im Seienden*). Este desvanecimiento lleva consigo y cierra la dimensión abierta de lo sagrado (*das Offene des Heiligen*). El cierre de lo sagrado ensombrece todo lucir de lo divino (*des Gottheitlichen*). Este ensombrecer solidifica y oculta la falta de Dios/del dios (*den Fehl Gottes*)». De ahí la consecuencia: «Más inquietante y terrible (*unheimlicher*) que la falta del dios/de Dios, por ser más esenciante y más antiguo, es el destino del Ser (*unheimlicher als der Fehl Gottes ist... das Seinsgeschik*)» (*Nietzsche, II*, p. 394 y 396; tr. fr. de P. Klossowski, aquí modificada, París, 1971, t. 2, p. 316 y 317 [tr. esp., *Nietzsche, II*, ed. Destino, Barcelona, 2000, p. 320 y 321]). (d): «No puedo ser más reservado ante toda tentativa de emplear el Ser para determinar teológicamente en qué Dios es Dios. Del Ser no hay aquí nada que esperar. Yo creo que el Ser no puede ciertamente ser pensado nunca en la raíz y como esencia de Dios; sin embargo, la experiencia de Dios y de su manifestabilidad, en cuanto ésta puede alcanzar al hombre, fulgura en la dimensión del Ser, lo que de ninguna manera significa que el Ser pueda tener el sentido de un predicado posible para Dios» (*Séminaire de Zürich*, tr. fr. de F. Fédier y D. Saatdjîan, en *Po&sie*, n.° 13, París, 1980, p. 61; véase la traducción de J. Greisch en *Heidegger et la question de Dieu*, París, 1980, p. 334). (e): «*Das Sein ist Gott*, entendido ahora especulativamente significa: *das Sein 'istet' Gott*, es decir, *das Sein lässt Gott Gott sein. 'Ist'* es transitivo y activo. *Erst das entfaltete Sein selbst ermöglicht das Gott-sein*: Es solamente *ser* desplegado hasta él mismo (en el sentido en que aparece en la *Lógica*) que (en un golpe de rechazo) hace posible: *ser-Dios*» (*Séminaire du Thor 1968, Questions IV*, p. 258). Sin duda, este último texto debe ser utilizado con más prudencia que los anteriores, por su estatuto de comentario y por su modo de transmisión; en el presente contexto, no deja de ser significativo. Para el debate sobre el alcance de estos textos, véase la sección siguiente en este mismo capítulo, titulada: «5. Nota sobre lo divino y asuntos afines».

para que alguien como el Dios del cristianismo u otro (lo único verdaderamente problemático aquí es la pretensión a la unicidad) tenga la ocasión de hacerse manifiesto. Todas estas condiciones imbricadas se unen en el juego de lo que en otro lugar (en la extraña conferencia sobre *La cosa*) Heidegger denomina la Cuaternidad o el Cuadrado (*Geviert*), cuyas cuatro instancias –la Tierra y el Cielo, los mortales y lo divino– se sostienen entre sí, se confirman y se excluyen, en una inmóvil y vacilante tensión en la que cada uno sólo puede advenir en combate con los otros, y en la que sus combates mutuos deben el armonioso equilibrio de su(s) (des-)enmarañamiento(s) al Ser que los convoca, moviliza y mantiene. Así, los dioses interpretan simplemente su papel, en una Cuaternidad; y ya que apenas se puede decir que Dios baste para interpretar el papel de los dioses, tanto menos aún se lo podría considerar sustraído a la Cuaternidad; ni sustraído ni, claro está, iniciador o señor[24]. Al pensamiento que se dedica a pensar el Ser en tanto que Ser, fuera de la metafísica, en el cara a cara resuelto con la diferencia ontológica meditada como tal, la pregunta por la «existencia de Dios» parecerá inevitablemente desplazada, apresurada e imprecisa. Imprecisa, pues ¿qué quiere decir *existir*? Y este término, ¿conviene a algo como «Dios»? Apresurada también, pues antes de llegar a «Dios», aunque tan sólo sea como una hipótesis, hay que pasar por la deslumbrante

24. Véanse, ante todo, dos textos principales: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, particularmente p. 29 ss. = G. A. 5, 25 y ss.; tr. fr. en *Chemins...*, *op. cit.*, p. 30 ss. [tr. esp., *El origen de la obra de arte*, en *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 28 ss.], y la conferencia *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze, I*, Pfullingen, 1954, p. 51 (tr. fr. *Essais et Conférences*, París, 1958, p. 212 [tr. esp., *La cosa*, en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 143 ss.]): «Cuando decimos cielo, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro (*aus der Einfalt der Vier*). / Los divinos son los mensajeros de la deidad (*die winkenden Boten der Gottheit*), los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el Dios en su ser, que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente. / Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro». Para simplificar, o más bien para exagerar el trazo hasta la tosquedad, se podría incluso aventurar que, puesto que «el juego que hace aparecer, el juego de espejo de la simplicidad de la tierra y del cielo, de los divinos (*Göttlichen*) y de los mortales» se denomina *mundo* (*Ibid.*, p. 52 = p. 214) y puesto que, en consecuencia, el mundo hace a los cuatro de la Cuaternidad –«hace» pues a los dioses–, entonces lejos de que «Dios» cree el mundo, sería más bien el mundo quien «hace» a los dioses.

pero agotadora multiplicidad de los dioses, después por la milagrosa simplicidad de lo divino y de lo sagrado, para llegar finalmente a la pregunta por el Ser. La «maravilla de las maravillas» no consiste ni en la existencia de «Dios» ni en la existencia de cualquier otro ente, como tampoco en lo que (metafísicamente) significa la «existencia», sino en algo más simple y, en consecuencia, más difícil de pensar, a saber, *que* el ente *es*[25]. Lo esencial en la pregunta por la «existencia de Dios» radica menos en «Dios» que en la existencia misma, vale decir, en el Ser. Por tanto, esta pregunta aparece finalmente como desplazada –a la vez inconveniente y desalojada de su propio lugar: la verdad sobre «Dios» sólo podrá venir de aquello de lo que proviene la verdad misma, a saber, del Ser, de su constelación y de su apertura. La cuestión de Dios debe admitir un previo, bajo la forma de una pregunta previa. Al comienzo y en el principio, no advienen ni Dios, ni un dios, ni el *logos*, sino el advenimiento mismo: el Ser, con una anterioridad tanto menos compartida por cuanto parte y reparte todo el resto, ya que, conforme a ella y a partir de ella, no quedan literalmente sino los entes, y nada más que los entes y la nada. La cuestión misma del primado óntico de «Dios» sólo puede formularse en el seno de este advenimiento. Pero, ¿qué hay más decisivo en el orden del pensamiento que, justamente, el orden de las preguntas que lo suscitan?

Postulamos entonces que aquí, por segunda vez y más allá de la idolatría propia de la metafísica, opera otra idolatría, propia del pensamiento del Ser en cuanto tal. Esta afirmación, por radical que pueda parecer, deriva directamente de la anterioridad –indiscutible y esencial– de la pregunta ontológica frente a la pregunta óntica por «Dios». Esta anterioridad basta para establecer la idolatría. Le añadiremos, sin embargo, dos confirmaciones que permitan vincular dos momentos del ídolo con dos decisiones tomadas por Heidegger. (a) El ídolo determina al «dios» a partir de la mención, así pues, de una mirada anterior. Pero en los textos examinados precedentemente, la dependencia de «Dios» respecto

25. Postfacio a *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, G. A. 9, p. 307; tr. fr. en *Questions I*, París, 1968, p. 78 [tr. esp., *Epílogo a «¿Qué es Metafísica?»*, en *Hitos*, *op. cit.*, p. 254].

a los dioses, a la divinidad, a lo sagrado y, por último, al Ser, no parece remontarse hasta una mirada ónticamente identificable; de este modo, Heidegger no cumpliría una de las condiciones del ídolo. De hecho, al leer los textos posteriores al «giro», conviene no olvidar el resultado (de hecho *definitivo*) de textos anteriores sobre la analítica del *Dasein* y la esencia fundamental de la fenomenología. Decir ser/*Sein* no sería sencillamente posible, si el hombre no pudiera acceder a su dignidad de *Dasein*; *Dasein* indica aquí lo propio del ente humano, que consiste en que a este ente le va, no solamente *su* ser (como lo repite *Sein und Zeit* en 1927), sino más esencialmente, como lo dirá Heidegger en 1928, *el* Ser y su comprensión: «El *Dasein* es un ente a cuyo mismo modo de ser (*Seinsart*) le corresponde el comprender algo como el Ser (*dergleichen wie Sein zu verstehen*)»[26]. La anterioridad ulteriormente aislada del *Sein* es conquistada aquí, en concreto, por el *Dasein* respecto a sí mismo; fenomenológicamente, la anterioridad del Ser sólo puede desplegarse y justificarse mediante la anterioridad de la analítica del *Dasein*. Hay que admitir entonces una anterioridad fenomenológica absoluta del *Dasein*, como comprensión del Ser, frente a todo ente y frente a toda indagación óntica regional. Heidegger calificaba esta situación privilegiada del *Dasein* hablando de su «neutralidad característica»[27]. Relacionada con una ley religiosa o con la existencia óntica de «Dios», el privilegio fenomenológico del *Dasein* se expone «a la apariencia de un ateísmo extremadamente individualista y radical (*Schein eines extrem individualistischen, radikalen Atheismus*)». Sin duda, se trata sólo de una apariencia, si la consideramos como una opción existencial: Heidegger mismo no pertenece ciertamente a los que él llamará más tarde «granujas públicos». Resulta que, tomada en su definición fenomenológica, así pues, como *Kategorienforschung*, «la

26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, SS 1928, G. A. 26, p. 20. Este texto radicaliza con fortuna lo que posiblemente las formulaciones de *Sein und Zeit* § 4 retuvieron quizás demasiado.

27. *Ibid.*, p. 171; véanse los §§ 10 y 11. Estos análisis precoces concuerdan con el «*neutrale tantum*» que califica, tardíamente, al *Ereignis* en *Zur Sache des Denkens*, 1969. p. 47; tr. fr. en *Questions IV*, p. 78.

investigación filosófica es y será un ateísmo»[28]; aquí, ateísmo no indica tanto una negación como una suspensión; pero semejante suspensión –fenomenológicamente inevitable– implica –teológicamente– una instancia anterior a «Dios», es decir, aquello a partir de lo cual la idolatría podría despuntar. Sin duda, «al interpretar ontológicamente el *Dasein* como ser-en-el-mundo, no se está diciendo nada, ni positiva ni negativamente, sobre un posible ser en relación con Dios»[29], pero la posibilidad misma de esta indecisión implica una suspensión; esta suspensión implica a su vez, desde el punto de vista anterior en tanto que exterior, una mención que suspende toda posición óntica; el *Dasein* ejerce esta mención y ningún término podría aparecer si no fuese mentado y visto por ella. El *Dasein* precede a la cuestión de «Dios» en el mismo sentido en que el Ser determina, de antemano y según los dioses, lo divino, lo sagrado, «Dios», su vida y su muerte. «Dios», mentado como cualquier otro ente por el *Dasein* bajo el modo de la puesta entre paréntesis, se somete así a la primera condición de posibilidad de una idolatría.

El ídolo se constituye por el impulso de una mención anterior a todo espectáculo posible, pero también por un primer visible en el que, depositándose, esa misma mención alcanza sin verlo su

28. Respectivamente *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, *loc. cit.*, § 10, p. 177 y *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, SS 1925, G. A., Bd. 20, Frankfurt, 1979, p. 109-110 [tr. esp., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 108]. –El ateísmo puramente fenomenológico de Husserl en *Ideen... I*, § 58, puede servir, sólo en cierta medida, de referencia. Sobre la permanencia del método fenomenológico en el proyecto de una analítica del *Dasein*, véase la exposición de J.-F. Courtine, «*La cause de la phénomenologie*», en *Exercices de la patience* 3/4, París, 1982.

29. *Vom Wesen des Grundes*, en *Wegmarken*, G. A. 9, p. 159; tr. fr. en *Questions I*, p. 136 [tr. esp., *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, *op. cit.*, p. 137, nota 88]. De hecho, el texto prolonga y transforma la reducción de la trascendencia divina en su constitución a partir del *Dasein*: «... mediante la explicación de la trascendencia se alcanza finalmente un *concepto suficiente* del *Dasein*, ente en consideración al cual puede ahora ser planteado *el problema* (*nunmehr gefragt werden kann*) de saber qué ocurre con la relación del *Dasein* con Dios desde el punto de vista ontológico». La pregunta por el *Dasein*, es decir, la pregunta que el *Dasein* se formula a él mismo en cuanto al Ser, determina de antemano la posibilidad de toda pregunta por Dios: antes del «giro», actúa ya una condición previa antes de y sobre Dios; que se trate aquí del *Dasein*, y no del *Sein*, no cambia en nada nuestro propósito actual.

espejo invisible, estiaje de su crecida. ¿Encontramos entonces en el texto heideggeriano alguna tesis que confunda el primer visible con el espejo invisible? El pensamiento que piensa el Ser como tal no puede ni debe aprehender más que los entes, los cuales ofrecen el camino, o más bien el campo, para una meditación sobre el Ser. Todo acceso a algo como «Dios» deberá, por el hecho mismo de esa mención del Ser como tal, determinarlo de antemano como un ente. La precomprensión de «Dios» como ente va de suyo, llegando a agotar por adelantado la cuestión de «Dios». Heidegger repite a menudo que el creyente, en virtud de su certeza de fe, puede concebir la pregunta filosófica por el Ser pero nunca entregarse a ella, al permanecer retenido por su certeza. La observación puede, cuando menos, invertirse: decidido respecto a la precomprensión de todo «Dios» posible como ente y a su determinación por la instancia anterior del Ser, Heidegger puede concebir y formular la cuestión de Dios (sin comillas), pero nunca entregarse seriamente a ella. Precisamente porque, de antemano y definitivamente, cualquiera que pueda ser su figura futura, «Dios» justamente *será*: «Los Dioses se señalan única y simplemente porque son», «Dios es un ente que según su esencia no puede no ser», «el ente... que no puede no ser. [...] 'Teológicamente pensado', este ente se denomina 'Dios' », «y *bajo el 'Ser'* están también todos los dioses, por cuanto ellos *son* y cualquiera que sea su manera de ser»[30]. En resumen, «Dios» sólo llega a ser primeramente visible como ente porque de este modo colma –al menos en cierto sentido– y remite reflexivamente a sí misma (espejo invisible) una mención que apunta de entrada y decididamente al Ser. O dicho de otro modo, la proposición «Dios es un ente» aparece ella misma como ídolo, puesto que no hace sino devolver la mención que,

30. Respectivamente, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, G. A. 39, p. 32; *Grundprobleme der Phänomenologie*, G. A. 24, p. 110 [tr. esp., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 111, modificada]; *Nietzsche II*, p. 415 [tr. esp., *Nietzsche II*, *op.cit.*, p. 340, modificada]; *Vom Wesen und Begriff der Physis*, en *Wegmarken*, G. A. 9, p. 240; tr. fr. en *Questions II*, París, 1968, p. 180 [tr. esp., *Sobre la esencia y el concepto de physis*, en *Hitos*, *op. cit.*, p. 200]. Como puede comprenderse, no tenemos en cuenta numerosos textos que tratan la interpretación metafísica de «Dios» como ente supremo.

de antemano, decide que todo «Dios» posible, presente o ausente, de una u otra manera, tiene que ser. Lo cual se formula estrictamente en la secuencia siguiente: «Pues si el dios / 'Dios' mismo es, es un ente, está como un ente en el Ser, en la esencia del Ser, que adviene a partir del advenir-mundo del mundo (*auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender*)»[31]. Pero, ¿va de suyo que Dios tenga que ser y, en consecuencia, ser en tanto que ente (supremo, plural o como se quiera) para darse como Dios? ¿De dónde viene que el Ser se encuentre admitido sin cuestionamiento alguno como el templo abierto de antemano (o cerrado) a toda teofanía pasada o por venir? Y, al contrario, ¿no se podría incluso sospechar que el templo del Ser, por definición y axioma del pensamiento del Ser como tal, no puede en ningún sentido ni socorrer, ni apelar, ni admitir, ni prometer sea lo que *sea* respecto a lo que no habría ni siquiera que nombrar –Dios? Si esta sospecha no resulta cierta, podemos cuando menos suscitarla legítimamente; y nos debería extrañar que no cause extrañeza ni a los creyentes ni a los lectores de Heidegger. Sin duda, si «Dios» es, es un ente; pero, ¿tiene Dios que ser?

Para no tener que evitar esta indagación, y puesto que nos parece innegable que los textos de Heidegger la evitan, diremos que, en ese sentido preciso, es necesario hablar de una segunda idolatría. Que ella concierna al «dios más divino»[32] no invalida esta idolatría, sino que la confirma: pues, ¿qué «Dios» admite que una mención decida la mayor o menor grandeza de su divinidad, sino ese «Dios» que resulta de una mirada tan piadosa como blasfema? ¿Qué certeza permitiría introducir una equivalencia más legítima entre Dios y el Ser, en la que Dios ocuparía todavía el lugar de un ente, que la que se establece entre Dios y el «Dios» *causa sui* de la metafísica? E incluso, ¿acaso la búsqueda del «dios más divino»

31. *Die Technik und die Kehre*, p. 45; tr. fr. en *Questions IV*, p. 152 [tr. esp., *La vuelta*, en *Ciencia y técnica*, *op. cit.*, p. 153, donde leemos exactamente: «pues el Dios también es, si es que él es, un ente; en cuanto ente, está en el Ser y su esencia, que se acontece-apropia desde el mundear del mundo»].

32. Véase, entre otros, *Nietzsche I*, p. 324 [tr. esp., *Nietzsche I*, *op. cit.*, p. 265] y *Identität und Differenz*, p. 65; tr. fr. en *Questions I*, p. 306 [tr. esp., *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 153].

no implica, más que rebasar la onto-teo-logía, rebasar también la diferencia ontológica, en definitiva, intentar no pensar ya a Dios con respecto al ente, puesto que se habrá renunciado de entrada a pensarlo a partir del Ser? Pensar a Dios sin ninguna condición, incluso sin la del Ser, así pues, pensar a Dios sin pretender inscribirlo o describirlo como un ente.

Pero, ¿qué permite y promete la tentativa de un pensamiento de Dios sin y fuera de la diferencia ontológica? No podemos minimizar el riesgo de que, de hecho, esta exigencia crítica convierta al pensamiento en algo completa e inmediatamente imposible. En efecto, pensar fuera de la diferencia ontológica condena eventualmente a no poder ya pensar de ninguna manera. Pero no poder ya pensar, cuando se trata de Dios, no indica precisamente un absurdo ni tampoco inconveniencia alguna, ya que Dios mismo, para pensarse, debe pensarse como «*id quo majus cogitari nequit*», es decir, como lo que rebasa, desvía y enloquece todo pensamiento, incluso no representativo. Por definición y decisión, si Dios debe pensarse, no puede encontrarse ningún espacio teórico a su medida, porque su medida se ejerce a nuestros ojos como una desmesura. La diferencia ontológica misma y, en consecuencia, también el Ser, resultan demasiado limitados (incluso siendo universales, o mejor aún: porque ellos conforman para nosotros un universo, porque en ellos el mundo «mundea») para pretender ofrecer la dimensión, menos aún la «morada divina», en la que Dios resultaría pensable. La Revelación bíblica parece ofrecer a su manera una confirmación de esto o, por lo menos, un indicio, cuando menciona, en el mismo nombre, lo que se *puede* (pero no debe) comprender como *Sum qui sum*, así pues, Dios como Ser, y lo que se *debe*, al mismo tiempo, comprender como una denegación de toda identidad: «Yo soy el que quiero ser». El Ser no dice nada de Dios que Dios no pueda recusar de inmediato. El Ser, incluso y especialmente en *Éxodo* 3, 14, no dice nada de Dios; o no dice nada determinante sobre él. Hay que reconocer entonces que la imposibilidad, o por lo menos la extrema dificultad para pensar fuera de la diferencia ontológica, podría de alguna manera convenir directamente a la imposibilidad –indiscutible y definitiva– de pensar a Dios como tal. La diferencia ontológica, *casi* indispensable para todo pensamiento, se ofrece así

como una propedéutica *negativa* del pensamiento impensable de Dios. Último ídolo, el más peligroso, pero también el más educador y, a su manera, aprovechable, puesto que se ofrece como un obstáculo que, abatido y pisoteado, se vuelve un último cimiento –*scabellum pedibus tuis*– sin entrar en lo impensable, lo indispensable impensable. Pues lo impensable no tiene aquí ninguna acepción provisional o negativa: indispensable, en efecto, lo impensable ofrece el único rostro criticado de aquél que se trata de pensar. De Dios, admitamos claramente que no podemos pensarlo más que bajo la figura de lo impensable, pero de un impensable que rebasa tanto lo que no podemos pensar como lo que podemos pensar; pues lo que no puedo pensar concierne todavía a *mi* pensamiento y, por ello, sigue resultándome pensable. Lo impensable, por el contrario, tomado como tal, depende de Dios mismo y lo caracteriza como el *aura* de su advenimiento, la gloria de su insistencia, el estallido de su retiro. Lo impensable determina a Dios con el sello de su definitiva indeterminación para todo pensamiento creado y finito. Lo impensable encubre la separación, hendidura para siempre abierta, entre Dios y el ídolo, o mejor: entre Dios y la pretensión de toda idolatría posible. Lo impensable nos obliga a sustituir las comillas idolátricas de «Dios» por Dios mismo, que ninguna marca de conocimiento puede marcar; y, para decirlo, tachemos a ~~Dios~~ con una cruz, provisionalmente la cruz de San Andrés, que indica su límite a las tentaciones, conscientes o ingenuas, de blasfemar ante lo impensable con un ídolo. La cruz no indica que ~~Dios~~ deba desaparecer como concepto o que deba intervenir tan sólo a título de hipótesis en trance de validación, sino que lo impensable sólo entra en el campo de nuestro pensamiento haciéndose impensable por exceso, es decir, sometiendo a crítica nuestro mismo pensamiento: tachar a ~~Dios~~, de hecho, indica y recuerda que ~~Dios~~ tacha nuestro pensamiento porque lo satura; o mejor, que sólo entra en nuestro pensamiento obligándolo a criticarse él mismo. Trazamos la tachadura de ~~Dios~~ sobre su nombre escrito sólo porque, ante todo, Él la ejerce sobre nuestro pensamiento como su impensable. Tachamos el nombre de ~~Dios~~ para poner de manifiesto, ante nosotros mismos claro está, que su impensable satura nuestro pensamiento, desde el origen y para siempre.

En consecuencia, pensar a ~~Dios~~ fuera de la diferencia ontológica, y fuera también de la pregunta por el Ser, corriendo el riesgo de lo impensable, indispensable pero insuperable. Sin embargo, ¿qué nombre, qué concepto y qué signo podemos entonces practicar? Sólo uno, sin duda, el amor, o como se lo quiera llamar, tal y como propone San Juan –«Dios [es] *agapè*» (1 Juan 4, 8). ¿Por qué el amor? Porque este término, que tanto Heidegger como toda la metafísica –aunque de otra manera– mantienen en un estado derivado y secundario, sigue siendo todavía de manera paradójica lo suficientemente impensado como para liberar, algún día al menos, el pensamiento de ~~Dios~~ de la segunda idolatría. Esta tarea inmensa y, en cierto sentido, todavía no iniciada exige trabajar conceptualmente el amor (y, a su vez, trabajar el concepto mediante el amor), hasta el punto de desplegar su plena potencia especulativa. No podríamos aquí, ni siquiera como un esbozo, indicar sus lineamentos. Baste con señalar dos rasgos decisivos del amor y sus promesas especulativas.

a. El amor no sufre por lo impensable ni por la ausencia de condiciones, sino que con ello se intensifica. Pues lo propio del amor consiste en que se da; ahora bien, para darse, el don no tiene necesidad de que un interlocutor lo reciba, ni de que una morada lo albergue, ni de que una condición lo garantice o lo confirme. Lo cual quiere decir primeramente que ~~Dios~~, en tanto que amor, puede transgredir de entrada las obligaciones idolátricas; pues la idolatría –sobre todo la segunda– sólo se ejerce mediante condiciones de posibilidad (el Ser, si «Dios» es un ente, la «morada divina», si «Dios» depende de lo divino, etc.) que intentan procurar a «Dios» un lugar digno de él; y si no pueden reunirse las condiciones de esta dignidad, lo arrestan y condenan a la desherencia, confinándolo a la marginalidad. Si, por el contrario, Dios no es porque Él no tiene que ser, sino que ama, entonces, por definición, ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis. El amor ama sin condición, por el simple hecho de que ama. Ama también sin límite ni restricción. Ninguna negación repele ni limita lo que, para darse, no espera la menor acogida, ni exige la menor consideración. Lo cual quiere decir, por consiguiente, que el hombre, en tanto que interlocutor

del amor, no tiene que pretender procurarle una «morada divina» –suponiendo que esta pretensión pudiera sostenerse–, sino que sólo tiene pura y simplemente que aceptarlo. Aceptarlo o, más modestamente, no eludirlo. De este modo, incluso la inevitable impotencia del hombre para corresponder al destino que le impone gratuitamente el amor no basta para descalificar ni su iniciativa ni su cumplimiento. Puesto que, para corresponder al amor, es preciso y basta con quererlo, ya que sólo la voluntad puede rechazar o recibir; de manera que el hombre no puede tampoco imponer ninguna condición, *ni siquiera negativa*, a la iniciativa de ~~Dios~~. De este modo, ninguna mención decide idolátricamente sobre la posibilidad o imposibilidad de un acceso a y de «Dios».

b. Es más: pensar a ~~Dios~~ como *agapè* impide para siempre fijar la mención en un primer visible y paralizarla sobre un espejo invisible. ¿Por qué? Porque, contrariamente al concepto que, por la definición misma de la captación, reúne lo que comprende y, por ello mismo, acaba siendo casi inevitablemente un ídolo, el amor (incluso y sobre todo si llega a hacer pensar, a dar –por exceso– que pensar) no pretende comprender, puesto que no intenta prender de ninguna manera; él postula su propia donación, donación en la que el donador coincide estrictamente con ese don, sin ninguna restricción, retención ni dominio. De este modo, el amor sólo se da abandonándose, transgrediendo sin cesar los límites de su propio don, hasta transponerse fuera de sí. Consecuencia: esta transferencia del amor fuera de sí mismo, sin fin ni límite, impide de entrada la fijación en una respuesta, en una representación, en un ídolo. Pertenece a la esencia del amor –*diffusivum sui*– sumergir, como un mar de leva sumerge el muro de un malecón, toda delimitación, representativa o existencial, de su flujo: el amor excluye al ídolo o, mejor, lo incluye subvirtiéndolo. Puede incluso definirse como el movimiento de una donación que, para avanzar sin condición, se impone una autocrítica sin fin ni retención alguna. Pues el amor no retiene nada, ni a sí mismo ni su representación. La trascendencia del amor significa ante todo que se trasciende a sí mismo en un movimiento crítico en el que nada –ni siquiera la Nada/No ente [*Rien/Néant*]– puede contener el exceso de una donación absoluta –ab-soluta: desligada de todo lo que no se ejerza en ese mismo abandono.

La segunda idolatría sólo podría superarse dejando entonces que Dios se piense a partir de su pura y única exigencia. Semejante exigencia rebasa el límite de un concepto –incluso el de la metafísica en su onto-teo-logía–, pero también el límite de cualquier otra condición –incluso la del ser concebido en la diferencia ontológica. Dios sólo puede darse a pensar sin idolatría a partir de sí mismo: darse a pensar como amor, así pues, como don; darse a pensar como un pensamiento del don. O mejor, como un don para el pensamiento, como un don que se da a pensar. Pero un don, que se da para siempre, sólo puede pensarse mediante un pensamiento que se da al don que está por pensar. Sólo un pensamiento que se da puede donarse a un don para el pensamiento. Pero, para el pensamiento, ¿qué es darse sino amar?

5. *Nota sobre lo divino y asuntos afines*

La primera versión de este capítulo II apareció en 1980, en un libro dedicado por completo a *Heidegger et la question de Dieu* (París, Grasset, 1980). Este libro recogía las actas de un coloquio privado organizado unos meses antes por el *Collège des Irlandais* en París, en el que nuestro texto fue debatido. J. Beaufret y F. Fédier quisieron discutir nuestras tesis y poner por escrito sus valiosas observaciones en el mismo volumen. Aportamos a continuación algunas precisiones en respuesta a sus respectivas puntualizaciones.

«Habría que aprender a leer ese pasaje de la *Carta sobre el Humanismo* de otro modo que sintiendo el apuro de 'una gallina que hubiera encontrado un tenedor'*...» (*loc. cit.*, «*Heidegger et la théologie*», p. 30), pasaje que nosotros hemos analizado más arriba (véase la sección 4: «La pantalla del Ser») y que sitúa las manifestaciones de los «dioses», de lo divino, de lo sagrado, de lo salvífico y finalmente del Ser antes de cualquier manifestación de «Dios». Como me ha tocado interpretar el lugar de la «gallina», quisiéramos

* Vertimos así literalmente la expresión francesa «*être comme une poule qui aurait trouvé une fourchette*», que significa propiamente «estar en un aprieto» o «verse ante un gran peligro». [N. de los T.]

hablar del «tenedor». Disipemos ante todo un malentendido: si «el monoteísmo es el punto de vista de quienes declaran falso lo que inspira a otros la más alta veneración» (J. Beaufret, p. 34), entonces nosotros no somos «monoteístas»; o más bien, nuestra tentativa personal para *acceder* al monoteísmo no implica ninguna declaración de falsificación para con otras veneraciones, puesto que justamente la teoría del ídolo que esbozamos no tiene otra consecuencia sino la de conceder su legitimidad a las otras veneraciones, y justo por ello explicar su multiplicidad, delimitando en consecuencia su dignidad; pues, precisamente, sólo es posible fundar la legitimidad de «veneraciones» plurales mediante una doctrina que las limite; espero se tenga la bondad de concedérnoslo, así como de reconocer que la lectura de Hölderlin no nos resulta totalmente ajena. Pregunto, por lo tanto, cómo se puede sostener la multiplicación de lo divino sin producir una doctrina del ídolo –ya sea la nuestra o, si se encuentra, otra mejor. Tras este reproche sin objeto pasemos a lo esencial. J. Beaufret advierte que Heidegger sólo quiere dar a pensar lo siguiente: «Más sagrado aún que cualquier Dios es, en consecuencia, el mundo» (p. 33); ¿en consecuencia de qué? «Lisa y llanamente», en consecuencia de esto: «La Deidad, sin pertenencia a lo Sagrado, no es ya ni siquiera la Deidad, sino la vana pretensión que tiene un ente, reputado como Omnipotente, de usurpar el centro de lo cual sólo indica una región» (p. 31). En esta exégesis autorizada del pasaje en cuestión de la *Carta*, destacamos dos puntos: (a) «... un ente reputado como Omnipotente»: el comentarista retoma, sin cuestionarla, la asunción por parte de Heidegger: todo «Dios», por precomprensión, se define como un ente y, si nos restringimos al ámbito del discurso de la metafísica, un ente caracterizado por la omnipotencia; habíamos identificado ambas asunciones en el texto inicial. Simplemente, preguntamos entonces: así como la determinación metafísica de «Dios» como omnipotente no va de suyo (cosa que justamente Heidegger nos hizo entrever), ¿debe admitirse que la determinación de «Dios» como «un ente» vaya de suyo? ¿Cómo puede ser que esta pregunta suscite solamente o una respuesta que la acusa implícitamente de contrasentido o la certeza de su banalidad? Ahora bien, de hecho, esa pregunta no tiene nada de banal, vista su consecuencia inmediata, a la cual se atiene el comentario

autorizado, y con razón. Esta consecuencia plantea (b) que, si se define a «Dios» como «ente», su pretensión de fijarse como centro absoluto resulta una usurpación: «Dios», a título de «ente», usurpa el centro del «mundo», centro que corresponde al *Geviert* el cual resulta el único que mundaniza. Nosotros habíamos destacado eso mismo para fundar el diagnóstico de idolatría; en consecuencia, J. Beaufret confirma nuestro punto de partida. No podemos pedir más al respecto. O mejor, preguntémosnos sobre esa base: ¿va de suyo que «Dios», o más bien ~~Dios~~ *sea*, tenga que ser, tenga que ser como una de las «regiones» de aquello cuya reunión sólo puede garantizar el *Geviert*? ¿Acaso estas preguntas no tienen ningún fundamento en relación con el texto de la *Carta?* El exégeta nos confirma al menos que tienen ciertamente un buen fundamento. Entonces, ¿por qué tenerlas por inaudibles y rebajarlas a un cacareo de corral?

En un breve y bello texto sobre el mismo pasaje de la *Carta* titulado «*Heidegger et Dieu*», F. Fédier señala por el contrario que «Heidegger no pretende de ninguna manera someter a Dios al ser, sino que se contenta con advertir sobriamente que, cada vez que se trate de pensar a Dios, habrá que pensar de antemano el ser» (*loc. cit.*, p. 44). De hecho, la distinción es certera, puesto que Heidegger sólo invoca una preeminencia (*erst*, *zuvor*, etc.) del ser sobre «Dios». Lo reconocemos de buen grado, a la espera de un inventario de los textos todavía inéditos. Una vez admitido esto, ¿el diagnóstico de idolatría se encuentra por ello cuestionado? Según el propio F. Fédier, el simple hecho de que, para revelarse y por tanto para *darse*, «Dios» deba satisfacer requisitos previos y, más todavía, los requisitos previos del pensamiento, lejos de invalidar este diagnóstico, lo confirma. La tranquilizadora declaración de intenciones que sigue («En *este* sentido limitado, el dios depende del ser. Los griegos decían: 'Los dioses mismos obedecen a la Necesidad'. En *este* sentido limitado, el pensamiento del ser es más alto que el pensamiento de Dios», p. 45) no concilia nada. Pues, además de que el pensamiento de los griegos sobre los dioses no constituye de suyo una referencia absoluta, además de que no se trata precisamente del pensamiento como un previo (mención anterior), sino de considerar la hipótesis de un impensable que rebasa todo pensamiento, «*este* sentido limitado» se hallaba definido algunas líneas más arriba como sigue:

«Todo lo que es en el mundo, e incluso lo que *viene* a él, como el dios, se ilumina por la luz del ser» (*ibid.*). Esta secuencia merecería ser interrogada palabra por palabra, para preguntar entre otras cosas: 1. ¿Sobre qué reposa la definición y la legitimidad del «Todo»? 2. ¿En qué sentido se puede pensar el «venir» al mundo, y que todos los «dioses» vengan a él en el mismo sentido que el *erkhomenos* de Juan? 3. Lo que el ser ilumina de hecho, ¿irradia gloria a todos los «dioses» en cuanto tales o, por el contrario, eclipsa en ocasiones justamente aquello mediante lo cual él (ellos) se revela(n) como «Dios» o ~~Dios~~? En resumen, ¿acaso la luz del ser glorifica al ~~Dios~~ que, según Pablo el apóstol, no se revela más que como una locura? La luz del ser que irradia sobre este ente, un Judío crucificado, ¿permite reconocerlo de otro modo que no resulte una muerte infamante? Y, si no lo permite, ¿se puede entonces seguir afirmando que el ser acoge todos los dioses como tales por el simple hecho de que los hace ver como entes? Nos preguntamos simplemente: ¿tiene la «luz del ser» la cualidad para acoger toda revelación?

Si renunciamos a la posición insostenible de J. Beaufret y de F. Fédier –que consiste en minimizar la violencia idolátrica del texto de la *Carta*, arriesgándose a convertir así sus comentarios respectivos en *más* indiscutiblemente idolátricos–, ¿nos estamos condenando a «condenar» a Heidegger, con lo odiosa y ridícula que resulta semejante pretensión? De ningún modo. Encontramos la manera pura y simple en la que Heidegger comprendía su propio texto. En efecto, tenemos la gran fortuna de que la pregunta que estamos formulando sobre *ese* texto de la *Carta* asaltó al propio Heidegger durante una sesión de la Academia Evangélica de Hofgeismar, en diciembre de 1953. Y Heidegger responde: «El pasaje de la *Carta sobre el humanismo* habla exclusivamente del dios del poeta, y no del Dios de la revelación. Tan sólo se dice ahí lo que el pensamiento filosófico permite hacer con sus propios medios. No puede decirse que eso tenga un alcance teológico, puesto que para nosotros no existe una tercera instancia que pueda decidirlo»[33]. No podemos menos que suscribir plenamente

33. Informe en *Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, Bd. I, 1954; tr. fr. de J. Greisch en *Heidegger et la Question de Dieu*, p. 336.

esta posición, la cual admite –contra el recelo de los exégetas– la heteronomía irreductible, en cuanto a «Dios», de lo que puede, por una parte, el pensamiento (¿filosófico o poético?) y, por otra, lo que da la revelación. La revelación (nosotros decimos: icono) no puede confundirse ni someterse al pensamiento filosófico de «Dios» como ente (nosotros decimos: ídolo). Heidegger lo dice y lo confirma en una frase, allí donde nosotros titubeamos sin gracia ni progreso. El ~~Dios~~ que se revela no tiene nada en común (al menos por principio, y a menos que condescienda a ello) con el «Dios» de los filósofos, de los sabios y, eventualmente, del poeta.

Que los exégetas permitan que nos apoyemos, contra ellos o sin ellos, en la declaración de Heidegger. Pues si la gallina puede sorprenderse al encontrar un tenedor, también puede ocurrir que alguno se encuentre «avergonzado como un zorro que queda capturado por una gallina», para dejar la última palabra, cuando menos, al poeta[34].

34. La Fontaine, *Fables*, I, 18, «*Le Renard et la Cigogne*» [véase la tr. esp., *Fábulas*, «El zorro y la cigüeña»].

El cruce del Ser

«De lo que no se puede hablar, hay que callar –*darüber muss man schweigen*». O dicho de otro modo, pasando de Wittgenstein a Heidegger, hablando (o casi) desde la filosofía y no (o casi) desde la lógica: «Hoy en día, quien conoce directamente la teología, en su pleno desarrollo, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios –*von Gott zu schweigen*»[1]. Semejante *consensus* improvisado en el que se cruzan y se encuentran, a pesar o a causa de una aproximación juiciosa, los dos pensadores que dominan nuestra época al determinarla de manera radical –uno, el pensamiento calculador, el otro, el pensar meditativo, y cada uno sus respectivas relaciones–, no repite, a pesar de la evidente similitud de los términos, la advertencia que Ignacio de Antioquía dirigió a los cristianos demasiado prolijos: «Es mejor guardar silencio y ser, que hablar sin ser»[2]. Si estamos convocados al silencio, si, como dice Aristóteles, «estamos obligados por la verdad misma»[3] a callarnos respecto a algo como Dios, esta situación no resuelve, empero, la pregunta de fondo. Pues el silencio mismo se enuncia en varios sentidos. Hay silencios de desprecio y de alegría, de dolor y de placer, de consentimiento y de soledad. Lo que la actitud cotidiana y concreta propone, lo impone

1. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-philosophicus*, n. 7, *Schriften I*, Frankfurt, 1980, p. 83; [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 183]. Luego Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 45; tr. fr. *Questions I*, p. 289 [tr. esp., *Identidad y diferencia*, *op.cit.*, p. 121].

2. Ignacio de Antioquía, *A los Efesios, XV*, 1. Véase *ibid., XIX*, 1, y *A los Magnesios, VIII*, 2, así como en *Die Apostolischen Väter*, griego y alemán, hg. Joseph A. Fischer, Darmstadt, 1956, nota 86, p. 157.

3. Aristóteles, *Metafísica A*, 3, 984 b 10.

con mayor razón lo que podríamos llamar la actitud teológica, que trata sobre lo que Orígenes nombra «dogmas a guardar en silencio, *ta siôpômena dogmata*»[4]. Pero, ¿qué significa este silencio? ¿A qué silencio estamos hoy en día convocados? La muerte, por excelencia, impone el silencio; el vacío de los espacios infinitos opone su asfixiante vacuidad como un silencio eterno; la afasia, desértica, crece, y también su silencio. Ese silencio que, más que ningún otro, amenaza la modernidad, ¿tiene la menor relación con algo como Dios, con lo que indica Dionisio el Místico, cuando nos convoca a «honrar las [cosas] inefables con un sabio silencio»[5]? O dicho de otro modo, la mayor dificultad no consiste tanto en acabar accediendo, con Wittgenstein o Heidegger, a un silencio reservado respecto a Dios. La mayor dificultad, sin duda, consiste más esencialmente en decidir lo que *dice* el silencio: el desprecio, la renuncia, el reconocimiento de una impotencia o bien el mayor honor rendido, el único que no sea ni indigno ni «peligroso»[6]. Ahora bien, concentramos tanto nuestra atención en conquistar el lugar donde sólo el silencio conviene que, de esta manera, dejamos de lado todo esfuerzo por determinar el alcance y la naturaleza de ese silencio. El silencio sobre el silencio disimula así que, finalmente, nada reclama con mayor fuerza una interpretación que la nada del habla. O incluso, que no basta con

4. Orígenes, *Escolios sobre el Cantar de los cantares*, P.G. 17, 272 a.

5. Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos, I*, P.G. 3, 589 b. Véase *IV*, 22, 724 b; *Teología mística, I*, 1, 997 a; *Jerarquía celeste, XV*, 9: «... honrar con nuestro silencio lo que, oculto, nos sobrepasa», 340 b. [N. de los T.: para todas las referencias bibliográficas a Dionisio Areopagita, remitimos a la tr. esp. en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, que contiene la misma numeración que indica el autor –nótese simplemente que esta edición traduce el título de la obra *Los nombres divinos* por *Los nombres de Dios*. Existe otra traduccion de *Los nombres divinos*, ed. Losada, Buenos Aires, 2005, que contiene un interesante estudio filológico-lingüístico]. Igualmente, Máximo El Confesor: «... tales cosas [*sc.* la encarnación y sus modalidades], sólo las recibe la fe, honrando al Verbo con su silencio», *Ambigua*, P.G. 91, 1057 a.

6. Gregorio Nazianceno, «... honrando mediante un tributo sin peligro, el silencio...», *Carta XCI*, P.G. 37, 165 a. Véase *Discurso XXVII*, 5 y *XXXII*, 14, P.G. 36, respectivamente 17 b y 189 b. Sobre este tema y su dificultad, consúltese H.-U. von Balthasar, «*Wort und Schweigen*», *Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960 [véase la tr. esp., *Palabra y misterio*, ed. Sal Terrae, Santander, 1971, p. 19-36].

callarse para cumplir con el silencio. El silencio, precisamente porque no se explica, se presta a un equívoco infinito de sentidos. Y, para callarnos respecto a Dios, hay que tener, si no un discurso sobre Dios, al menos un discurso digno de Dios sobre nuestro silencio mismo.

1. *El silencio del ídolo*

Cerciorémonos por un momento de la importancia de esta nueva pregunta, pues una respuesta nunca vale más (y a menudo menos) que la pregunta que le ha ofrecido una verdadera problemática. Que el silencio abre una dificultad, en lugar de cerrarla, lo prueba de manera evidente un primer indicio: la extrema dificultad que experimentamos al intentar callar ante aquello de lo que no podemos hablar. No hay nada extraño en que no podamos hablar de Dios, ya que, si hablar equivale a enunciar una proposición bien construida, lo que se define por definición como inefable, inconcebible e innombrable, escapará a toda habla. Por lo tanto, lo extraño no es nuestra dificultad para hablar de Dios, sino nuestra dificultad para callarnos. Pues, de hecho, se habla mucho de Dios. En cierto sentido, sólo se habla de ello, incluso demasiado, sin pudor ni cuidado. Además, no callarse respecto a Dios puede tomarse de distintas maneras. (a) En primer lugar, evidentemente, la palabrería piadosa o supuesta como tal, ya que a menudo une la herejía rampante a la nulidad; la mencionamos sólo como registro. (b) En segundo lugar, y también de manera evidente, el discurso, bastante desgastado en la actualidad, que descalifica o deconstruye la propia noción de Dios; ese discurso consiste en hablar de Dios para callarlo, en no callarse para callarlo, y manifiesta dos insuficiencias: no ve la diferencia entre callar y callarse porque no ve que una refutación se mantiene dentro del campo de la predicación, mientras que el propio aforismo de Wittgenstein exige que se sobrepase la predicación para acceder al silencio; no basta con refutar –incluso hasta «reducir al silencio» a un posible interlocutor– para llegar a callarse. Más que ningún otro, el discurso de refutación supone una definición

conceptual de aquello mismo que refuta y debe, para desplegar al menos un aparente rigor, otorgarle dos aspectos contradictorios: por una parte, la definición debe agotar al individuo, sin lo cual su destrucción no eliminaría a Dios –ofreciéndose así la definición misma como definición real de un individuo cuando menos ya posible; por otra parte, la definición debe de alguna manera deshacerse por completo ante su refutación; la definición posible (*exigentia existentiae*) debe también deconstruirse como imposible. Esta exigencia doble y contradictoria sólo se comprende si se distingue en la definición de Dios, así utilizada, un ídolo: a saber, una representación a la vez inadecuada (objetivamente) e insuperable (subjetivamente) de Dios[7]. Baste con concluir que el ídolo conceptual conduce el discurso de refutación, no tanto a callarse sobre Dios, como a intentar callarlo. –(c) Queda una última manera de no callarse respecto a Dios, la más escandalosa pero, hay que reconocerlo, la más atrayente. Esta última manera se despliega con ocasión de lo que por momentos es posible nombrar los retornos a Dios. Pensemos en un ejemplo reciente: el papel reconocido a Dios en la deconstrucción histórico-teórica de ciertas figuras del leninismo. Nos limitaremos a la situación francesa, que se distingue claramente del testimonio de origen soviético en el que la autenticidad de la experiencia espiritual no podría, en los mejores casos, discutirse. Aquí, sólo nos importa el uso conceptual que esos testimonios tienen en Francia. Frente al aniquilamiento del sujeto y de su herencia de libertad, lo que se llama muy aproximativamente la «trascendencia», o el Espíritu, aparece como el solo y único medio para conceder al hombre su humanidad o, de forma más prosaica, para pintar como alma bella –ángel– a los militantes desengañados de las revoluciones. De manera que el nombre de Dios apenas interviene para garantizar como infinito otro concepto, el único operatorio en el funcionamiento real del discurso: tanto si se trata de la libertad como del espíritu, del alma, del deseo, e incluso del Otro, Dios funciona siempre como el testaferro que presta su nombre, sin que se considere nunca pensarlo como tal. Semejantes retornos

7. Véase *supra* el cap. I, *El ídolo y el icono*, secciones 1, 2 y 3.

a Dios acaban resultando, pues, una manera muy interesada de recurrir a Dios –una manera que la incredulidad, fundamental o falsa, cumple bastante bien, e incluso mejor que la fe convencida y admitida. Al final, sólo los cristianos de credenciales y hábito se equivocan al respecto[8]. En estos dos últimos casos (de hecho, los mejor ilustrados en la Francia reciente) se produce el mismo contrasentido, el único que permite, poco y mal, que nos callemos acerca de Dios: la idolatría de sustitución. Por un lado, se supone un concepto que agota el nombre de Dios para rechazar así el uno mediante el otro; por otro lado, se supone que un Dios garantiza lo que otro concepto significa más obviamente, para caracterizar así al uno mediante el otro. Doble impotencia para callarse respecto a Dios, que lo hace callar aún con mayor fuerza. Pero, ¿de dónde viene la imposibilidad de quedarse en silencio o, más bien, de dónde viene nuestra impotencia para retener en nosotros el silencio, en vez de hacer callar lo que nuestra palabrería tanto asedia?

Retener el silencio en nosotros, con el fin de honrar precisamente por esta reserva lo que designaríamos callando, a saber, aquí, Dios. Ello sólo resultaría pensable si Dios se expusiera por sí mismo al pensamiento. El retiro de nuestro eventual silencio implica precisamente un polo de referencia absoluto, en torno al cual podrá crecer un respetuoso desierto. El tratamiento idolátrico corriente de Dios impide de entrada la soledad de dicho polo de referencia absoluto, puesto que, entre nuestra mirada o nuestra habla y Dios, el ídolo interpone el espejo invisible en el que el primer visible remite el impulso de esa mirada hacia sí misma. Pues lo propio de la modernidad, entendida como el acabamiento perfecto de la metafísica, no consiste en una negación de Dios. Semejante negación teórica se encuentra fácilmente en los siglos anteriores. La modernidad se

8. Pensemos, por ejemplo, en esta curiosa paradoja: «No ignoro, claro está, que Dios ha muerto desde Nietzsche: pero creo en las virtudes de un espiritualismo ateo frente a la apatía y la resignación contemporáneas –algo como un libertinaje austero para tiempos de catástrofe» (B.-H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, París, 1977, p. 225). Y para proponer «la inexistencia radical de aquél a quien [*sc.* Jeremías] llama su Señor» (*Le Testament de Dieu*, París, 1979, p. 274), sin hundirse en la incoherencia, habría que pensar primero y de otro modo el estatuto de la existencia y la naturaleza del «Señor» invocado aquí muy poco religiosamente.

caracteriza ante todo por la anulación de Dios como cuestión. ¿Por qué Dios no habita ya pregunta alguna? Porque la respuesta a la pregunta por su esencia o su existencia (según la estricta acepción metafísica de estos términos) resulta indiferente. No, sin duda, para el debate ideológico y según el movimiento de ideas, sino seguramente a la vista de una reducción fenomenológica. ¿Qué es lo que se pone en juego en una afirmación o negación de Dios? No a Dios como tal, sino la compatibilidad o la incompatibilidad de un ídolo llamado «Dios» con respecto al conjunto del sistema conceptual en el que hace época el ente en su ser. La distinción entre la compatibilidad y la incompatibilidad resulta sin duda importante, pero importa infinitamente menos que la constante sustitución, en uno u otro caso, por el polo absoluto de un ídolo. Teísmo o ateísmo se apoyan igualmente en un ídolo. Resultan ser enemigos, pero enemigos hermanos en una idolatría común e insuperable –cuya mejor y última ilustración nos la ofrece Nietzsche, al manifestar de forma ejemplar los dos usos propios del ídolo. –En primer lugar, la negación. ¿En qué sentido se debe refutar algo que se denomina «Dios»? No de manera vaga, sino de forma muy exacta, en el sentido en que «en Dios, 'el padre' está refutado fundamentalmente; y también 'el juez', 'el remunerador' »; es decir, que la refutación supone la identificación entre «Dios» y los usos/nombres morales que, de hecho, constituyen su definición operatoria: «Pregunta: ¿acaso se ha hecho imposible, junto con la moral, esa postura panteísta de un Sí a todas las cosas? Pues, en el fondo, sólo se ha superado el Dios moral. ¿Tiene algún sentido concebir [*sich... denken*] un Dios 'más allá del bien y del mal'? ¿Será posible un panteísmo en *este* sentido?»[9]. La refutación tiene lugar en la separación entre un concepto muy preciso pero operatorio de «Dios» (el «Dios moral» en el sentido de Kant y de Fichte) y la instancia indeterminada de un «Dios más allá del bien y del mal». Esta separación misma hace aún más problemática la identificación del polo absolutamente autónomo

9. Respectivamente, *Mas allá del bien y del mal*, II, § 53 [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 79]. *Wille zur Macht*, § 55 = *Nietzsche, Werke* (hrg. Colli-Montinari), 5[71]7, VIII/1, p. 217 (véanse también §§ 151 y 1035, etc.) [tr. esp: *Voluntad de poderío*, *op. cit.*, § 55, p. 59].

con un nombre/concepto, cualquiera que sea. De hecho, el «Dios moral» funciona como un ídolo, reflejando de manera indiscutible la mirada que el hombre resentido tiene de lo divino, precisamente porque [el «Dios moral»] no alcanza el polo absoluto. ¿Dónde se fija entonces el ídolo que sustenta el ateísmo? La respuesta a esta pregunta revela claramente la indiferencia moderna entre teísmo y ateísmo. En efecto, el ateísmo trabaja con un ídolo de la voluntad de poder, como también la afirmación de «nuevos dioses». El ateísmo niega el «Dios moral», por cuanto comprende el «... nacimiento del cristianismo a partir del espíritu de resentimiento», es decir, por cuanto reconstruye su genealogía a partir de un estado reactivo de la voluntad de poder; pues «el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores»[10]. Lo propio de Nietzsche no consiste tanto en proclamar la «muerte de Dios» como en pensarlo a partir de la voluntad de poder: hay que seguir admitiendo lo que se considera como «Dios», pero como el efecto de un estado (reactivo) de la voluntad de poder. –De donde se sigue, en perfecta continuidad con la negación (idolátrica), la afirmación (idolátrica): cuando en la otra vertiente de su pensamiento de lo divino, Nietzsche abre el horizonte de manifestación a los «nuevos dioses», los deduce de igual manera de la voluntad de poder: «–¡Cuántos nuevos dioses serán aún posibles! A mí mismo, por ejemplo, a quien el instinto religioso, el instinto creador de dioses (*gottbildende*), se le ha hecho atrozmente vivaz, ¡de qué diversas formas se me ha revelado cada vez lo divino...!». ¿Bajo qué formas? Respuesta: «La única posibilidad de conferir y justificar un sentido al concepto de 'Dios' sería la siguiente: no entender a Dios como fuerza motriz, sino como estado-máximo, como [lo que hace] época: un punto en el desarrollo de la voluntad de poder»; o incluso: «'Dios' debe entenderse como momento de culminación: el *Dasein* [como] un eterno divinizarse y desdivinizarse. Pero no hay en esto ningún punto elevado del valor, sino un punto álgido de la voluntad de poder». Los «nuevos

10. Respectivamente, *Ecce Homo* [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid, 2003], *Genealogía de la moral* [tr. esp., Alianza Editorial, Madrid, 2002]; y, luego, *Genealogía de la moral* I, 10 [tr. esp., p. 50].

dioses»[11] reciben su justificación, su existencia y su sentido únicamente de la voluntad de poder, de la que ofrecen mil caras indefinidamente recusadas y renacientes, mil ídolos sin crepúsculo puesto que no tienen eternidad, sino nacimientos recomenzados. Así las cosas, es preciso preguntarse qué los separa todavía del «Dios moral», ya que, como él, ellos derivan de la voluntad de poder. O incluso: ¿Por qué algunos ídolos se extinguen de forma crepuscular, mientras que otros se abrirán a la aurora? Porque unos se originan en una figura de la voluntad de poder más activa y afirmativa, mientras que los otros se originan en una figura menos afirmativa, más reactiva. Entre los «dioses» muertos o futuros, la distinción resulta ser de grado. Desde el punto de vista único de la voluntad de poder multiforme, los «dioses», cualesquiera que sean, siguen siendo ídolos cuya validez refleja fielmente el estado de la mirada que los mienta y que ve allí su propia afirmación o su debilidad. Tanto en el rostro del «Dios moral» como en el de los «nuevos dioses», sólo se muestra la voluntad de poder. Sólo ella habla tanto en los ditirambos de los «dioses» vivos como también en el silencio de los «dioses» muertos.

Y comprendemos así por qué apenas logramos callarnos ante lo que no podemos decir en un enunciado. Lo que Wittgenstein indica bajo el título de *das Mystische*[12], no lo mentamos nunca por sí mismo precisamente porque siempre lo mentamos desde nuestra mención. Nadie lo manifiesta mejor que Nietzsche quien, como por una reducción fenomenológica *avant la lettre*, reconduce genealógicamente los «dioses» –todos, sin excepción– a la voluntad de poder. Ahora bien, ésta habla y produce, incluso si *das Mystische* se presenta «muerto», ya que la voluntad de poder es igualmente capaz de decirlo y de producirlo. Mejor aún: los

11. *Wille zur Macht*, § 1038 = Nietzsche, *Werke* 17 [4] 5, VIII/3, p. 323; luego § 639 [10] 138, VIII/2, p. 201 y § 712. [tr. esp., *Voluntad de poderío, op. cit.*, respectivamente § 1031, p. 540, § 632, p. 351 y § 706, p. 390].

12. *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 44: «*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern* dass *sie ist*» [«No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *que* sea», tr. esp., *op. cit.*, p. 181]. También 6. 522: «*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*» [«Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra* en lo místico», tr. esp., *op. cit.*, p. 183].

«dioses» siempre podrán denominarse, en tanto que ídolos genealógicamente reconocidos de la voluntad de poder. Nunca tendremos que callarnos ante lo que no podemos decir –pues nunca tendremos que decir más que figuras e ídolos de la voluntad de poder. Nada que decir sino la voluntad de poder, fuera de la cual nada *es*; ni siquiera la nada, pues el propio devenir pasa, como el ser, por la voluntad de poder: «Recapitulación: imprimir al devenir el carácter del Ser, tal es la suprema voluntad de poder»[13]. Por tanto, nunca nos callaremos, ocupados en producir y decir los mil y un ídolos que la voluntad de poder, dentro y fuera de nosotros, mentará como otros tantos objetivos. Por tanto, no callándonos, tampoco designaremos con silencio respetuoso un polo absoluto –absuelto de la voluntad de poder. Por tanto, al no callarnos, callaremos y recubriremos con nuestra afanada palabrería lo que sólo el silencio, eventualmente, habría podido honrar –sin intentar precisamente decirlo ni tampoco mentarlo. O callar el silencio, a fuerza de palabras afanadas prontas a pronunciar todos los ídolos y los mil y un objetivos, o bien callar*se* para dejar que (se) diga eso mismo que honra el silencio. –Pero si nuestro mismo silencio no llega a callarse, la falta no recae en un comportamiento empírico de «granuja público» que podría ser corregido por un simple gesto de policía intelectual. Nuestro silencio: o cede a la palabrería indefinida, o ya no puede honrar y entonces, en cualquier caso, solamente silencia, porque depende fundamentalmente, como todos nosotros, del nihilismo y, así pues, del juego de la voluntad de poder puesto finalmente al desnudo. En la voluntad de poder, que no deja de quererse a sí misma, tanto cuando quiere «dioses» como cuando no los quiere, que sólo desea sus propios ídolos y que sólo puede querer semejantes ídolos, se consuma la metafísica. Y, en ese cumplimiento metafísico, el destino occidental del Ser del ente se acaba en su postrera perfección, puesto que «la esencia más íntima del Ser es voluntad de poder»[14]. Llegados

13. *Wille zur Macht* § 617 = *Nietzsche*, Werke 7 [54], VIII/1, p. 321. [tr. esp., *Voluntad de poderío, op.cit.*, § 609, p. 341].

14. *Wille zur Macht*, § 693 = *Nietzsche*, Werke 14 [80], VIII/3, p. 52 [tr. esp., *Voluntad de poderío, op.cit.*, § 686, p. 380].

a este punto, hay que arriesgarse a plantear una pregunta, a menudo esbozada, que no ha dejado de solicitarnos: para sustraer a «Dios» del ídolo, ¿no hay que tratar de pensarlo –¿debería decirse aún *pensar*?– a partir de una instancia distinta de la que lo reduce al silencio o lo recubre con idólatra palabrería? Identificamos esa instancia como la voluntad de poder, así pues, la metafísica en su acabamiento y, finalmente, como el Ser mismo considerado como Ser del ente. Para liberar a «Dios» de sus comillas, habría ni más ni menos que liberarlo de la metafísica y, por tanto, del Ser del ente. Para liberar al silencio de su deshonra idolátrica, habría ni más ni menos que liberar la palabra «Dios» del Ser del ente. Pero, ¿es posible pensar fuera del Ser? ¿Y basta, para escapar a la idolatría y eliminar las comillas, con no marcarlas ya más?

2. *La hipoteca ontológica*

En cierto sentido, es precisamente Heidegger quien advirtió que hay que liberar a «Dios» de la pregunta sobre/por el Ser, aunque esta liberación contraviene también las condiciones del pensar. La magnitud de nuestra proposición –liberar a «Dios» del Ser– sólo resultará tolerable y, por tanto, digna de consideración, si la formulamos primero rigurosamente para admitir las reservas precisas y para ofrecer así una paradoja a su justa medida. Debemos, pues, seguir la instauración heideggeriana del quiasmo entre «Dios» y el Ser, aunque sólo sea para aprender a desplazarlo. Puesto que si «Dios» se cruza con el Ser, este mismo cruzamiento puede entenderse de varias maneras.

La primera decisión tomada por Heidegger, y mantenida hasta sus últimos textos, distingue netamente entre la teología y la cuestión del –más todavía, la palabra– *ser*; la primera sólo se constituye como tal, esto es, conforme a su esencia, excluyendo la segunda. Así, en 1951, en Zürich, cuando se le preguntó una vez más: «¿Es lícito postular como idénticos ser y Dios?», Heidegger respondió: «... Ser y Dios no son idénticos y yo nunca intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. Algunos de ustedes tal vez sepan que provengo de la teología, que conservo un viejo

amor por ella y que algo entiendo al respecto. Si alguna vez tuviera que escribir una teología –y a veces me siento incitado a ello–, la palabra 'ser' no intervendría en ningún caso. La fe no necesita el pensamiento del ser. Si recurre a él, ya no será fe. Es eso lo que comprendió Lutero. Incluso en el seno de su propia iglesia parecen olvidarlo. No podría mostrarme más reservado ante toda tentativa de emplear el ser para determinar teológicamente en qué Dios es Dios. Para ello, no hay nada que esperar del ser. Creo que el ser no puede nunca, de ningún modo, ser pensado en la raíz y como esencia de Dios, aunque la experiencia de Dios y de su manifestabilidad, en tanto que ésta puede encontrar al hombre, fulgura en la dimensión del ser, lo cual para nada significa que el ser pueda tener el sentido de un predicado posible de Dios. Sobre este punto, habría que establecer distinciones y delimitaciones totalmente nuevas»[15]. Este texto tan complejo conjuga muchas tesis que es preciso no confundir: (a) la no-identidad de Dios con el Ser, (b) la no-pertinencia de la palabra *ser* en teología, (c) la pertinencia de la dimensión del Ser para experimentar a «Dios». En el momento actual de nuestro camino, sólo retendremos la segunda de estas tesis, la cual sostiene la incompatibilidad de *ser* con el léxico teológico. En 1953, en Hofgeismar, Heidegger la confirmaba muy claramente: «El pensador habla de la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser; pero la palabra ser es una palabra

15. *Séminaire de Zürich*, tr. fr. D. Saatdjian y F. Fédier, en *Poésie 13*, París, 1980, p. 60-61. Compárese con la traducción de J. Greisch en *Heidegger et la question de Dieu*, p. 334. Citamos, por una vez, el original poco conocido: «*Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort «Sein» nicht vorkommen. Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden, sogar in seiner eigenen Kirche scheint man das zu vergessen. Ich denke über das Sein, im Hinblick auf seine Eignung, das Wesen Gottes theologisch zu denken, sehr bescheiden. Mit dem Sein, ist hier nichts anzusichten. Ich glaube, dass das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, dass aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliche Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen*», *Aussprache mit Martin Heidegger an 06/XI/1951*, edición fuera de comercio por la *Vortragsauschuss der Studentenschaft der Universität Zürich*, Zürich, 1952. Agradecemos a Jean Beaufret que nos haya permitido acceder a este texto (actualmente accesible en *Seminare*, Gesamtausgabe, 15, Frankfurt a. M., 1978, p. 436 y ss.).

no teológica. Como la revelación misma determina su modo de manifestación, la teología no necesita defenderse ante la filosofía, pues tampoco necesita probar o interpretar un 'ser'. (...) La experiencia cristiana es algo tan diferente que de ninguna manera necesita competir con la filosofía. Cuando la teología sostiene que la filosofía es una 'locura', el carácter de misterio de la revelación está mucho mejor preservado. Por esta razón, ambos caminos se separan con respecto a la decisión última»[16]. La cesura aparece claramente: el pensamiento, en este caso la filosofía, se concentra en la manifestación abierta (*Offenbarkeit*) del Ser, la teología se atiene a la revelación (*Offenbarung*) de «Dios»; la piedad de una proviene del rigor de su preguntar, la piedad de la otra, de la fuerza de la fe. No sólo permanecen «abismalmente diferentes»[17], sino que la fe, que caracteriza sólo a la teología, se enfrenta a título de «enemigo mortal, *Todfeind*» con la filosofía[18]. Pues la teología no se limita a distinguirse de la filosofía; según el decir de San Pablo, «¿No ha enloquecido (*emôranen*) Dios la sabiduría del mundo?» y, bajo la autoridad de Lutero, Heidegger le otorga todo su peso a la aprehensión de la filosofía por parte de la fe como una locura: «Para la fe originariamente cristiana, la filosofía es una locura»; y asimismo pregunta a los creyentes modernos si «¿se resolverá la teología cristiana a tomar en serio las palabras del Apóstol y, de acuerdo con él, a considerar la filosofía como una locura?»[19]. Mientras la fe se ignore a sí misma, carecerá de su propio asidero, a saber, la fe sola y, a su vez, enloquecerá; enloquecida, intenta fijarse un nuevo suelo requiriendo el Ser, pese al abismo que la separa de él, al punto de pretender elaborar una «filosofía cristiana»

16. *Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, Bd. I, 1954; tr. fr. J. Greisch, *op. cit.*, p. 334-336.

17. *Nietzsche II*, p. 132. [tr. esp., *op.cit.*, p. 112].

18. *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken*, G. A. 9, p. 66. [tr. esp., «Fenomenología y teología», en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 65].

19. Sobre la filosofía como una «locura» ante Dios, *Einführung in die Metaphysik*, p. 6 –tr. fr. París, 1962, p. 20; y *Wegmarken*, G. A. 9, p. 379 –tr. fr. en *Questions I*, p. 41 (modificada) [tr. esp., respectivamente, *Introducción a la metafísica*, ed. Nova, Buenos Aires, 1972, p. 46 (puede consultarse otra edición de este mismo texto en ed. Gedisa, Barcelona, 1997) e *Hitos*, *op. cit.*, p. 310].

en la cual, en el mejor de los casos, el pensamiento sólo puede reconocer un «círculo cuadrado», o un «hierro de madera»[20]. Esta cesura no admite reconciliación: si la teología rechaza concebir la filosofía como una locura, entonces ella misma, por su parte, deviene una locura, en este caso, a los ojos de la filosofía. Locura indica aquí mucho más que un error, más que una divergencia o un conflicto; locura indica la irreductibilidad de dos lógicas que no pueden ni deben, de ninguna manera, comprenderse: la fe no puede comprender el pensamiento, ni el pensamiento, la fe; no se ofrecerá nunca una tercera posición para reconciliarlas, hasta tal punto «ambos caminos se separan con respecto a la decisión última»[21]. Locura indica que dos lógicas se ejercen de forma irreducible, en soledades que ninguna mediación puede abrir; o más bien, puesto que depende especialmente del Ser, la lógica no recubre el campo de la revelación que le abre, a la fe, el *Logos* joánico. Nada menos que la locura separa la teología del Ser.

Sin embargo, tal disposición de las disciplinas no basta para nuestra intención inicial –liberar a «Dios» de la pregunta por el Ser. En primer lugar porque Heidegger, en total coherencia con su propósito, no despliega las modalidades de un discurso auténticamente teológico, ya que, por hipótesis, le resulta ajeno. Sólo nos ofrece una indicación: la palabra *ser* no debe intervenir en un discurso teológico. Regla que los teólogos deberían, si no respetar literalmente, por lo menos considerar con esmero. En segundo lugar, porque la distinción de disciplinas libera la posibilidad de un discurso no teológico sobre «Dios»; pues si la teología no habla según el Ser y si «Dios» ha sido pensado, empero, según el Ser, puede deducirse inmediatamente que determinados pensamientos

20. Ver *Nietzsche II*, 132, *Einführung..., loc. cit.* [tr. esp., *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 112; *Introducción a la metafísica*, *op. cit.*, p. 46]. –Consúltese al respecto J. Beaufret, «*La philosophie chrétienne*», en *Dialogue avec Heidegger*, t. 2, París, 1973 ; «*Sur la philosophie chrétienne*», en *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire* (coll.), París, 1980, así como «Heidegger et la théologie», en *Heidegger et la question de Dieu*. Véase, finalmente, J.-F. Courtine, «Gilson et Heidegger», en *Etienne Gilson et nous..., loc. cit.*

21. *Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, Bd. I, *loc. cit.*; tr. fr. de J. Greisch en *Heidegger et la question de Dieu*, *op. cit.*, p. 336.

acerca de «Dios» no dependen de la teología. En consecuencia, el campo de la teología no coincide con el de «Dios»: «Dios» puede también depender de la teiología, del saber relativo al ente por excelencia: «La filosofía primera es también, en tanto que ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teiología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica»[22]. La adición de una *i*, que transforma la teología en teiología, indica algo muy importante: el *logos* trata en lo sucesivo, de manera más esencial que sobre «Dios»/*ò theos*, sobre la única instancia que lo caracteriza como ejemplar, lo divino mismo/*to theion*. El ente se dice en su Ser según la doble dimensión del ente en general y del ente por excelencia; este ente define la posibilidad de una ciencia estrictamente filosófica de lo divino, la teiología. Que se trate aquí sólo del ente en su Ser, y no de lo que la fe ofrece a la teología auténticamente cristiana, nos brinda una prueba indiscutible de que la teiología (de la onto-teo-logía) puede, al anunciar *positivamente* «la existencia de Dios», cometer perfectamente una blasfemia: «Una demostración de Dios, por ejemplo, puede estar construida con todos los medios de la lógica formal más estricta y, sin embargo, no demostrar nada, porque un Dios que tenga primero (*erst*) que hacer demostrar su existencia es finalmente un Dios muy poco divino, y la demostración de su existencia resulta a lo sumo una blasfemia»[23]. «Rebajar» la noción de «Dios», por ejemplo, a la noción de «valor supremo» constituye un «golpe» contra «Dios», por cuanto es ante todo «la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el Ser»[24]. El discurso teiológico sobre «Dios», o sobre cualquier otro ente por excelencia, depende de la filosofía, y más exactamente de la onto-teo-logía que determina su carácter metafísico. En efecto, la metafísica no necesita de la teología de la fe para enunciar los

22. *Holzwege*, p. 179 –tr. fr., *loc. cit.*, p. 161; véase p. 186 –tr. fr., p. 167-168. [tr. esp., *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 146 y p. 152, respectivamente].

23. *Nietzsche I*, p. 336. [tr. esp., *Nietzsche I*, *op. cit.*, p. 297].

24. Respectivamente, *Holzwege*, p. 240 –tr. fr., p. 213; luego *Ueber den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, G. A. 9, p. 349, tr. fr. en *Questions III*, p. 130 [tr. esp., respectivamente *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 193 y *«Carta sobre el 'humanismo'»*, en *Hitos*, *op. cit.*, p. 286].

nombres divinos: «Dios» como fundamento último, con Leibniz[25]; «Dios» como «Dios moral», con Kant, Fichte y Nietzsche[26]; «Dios», por último y especialmente, como *causa sui* con Descartes, Spinoza y en último término con toda la metafísica[27]. Tales conceptos de «Dios» dependen estrictamente de la metafísica, según la única exigencia de la onto-teo-logía. Es más: si el pensamiento que quiere «destruir» la ontología de la metafísica intenta alcanzar «un dios más divino»[28], esta búsqueda pertenece aún a la meditación sobre el Ser, cuya teiología incumbe al ente –sin relación con la teología que incumbe a la fe. O dicho de otro modo, «Dios» no entra en la filosofía porque pasa, de la revelación cristiana, al pensamiento griego; pues este tránsito sólo pudo hacerse posible en tanto que, en primer lugar, de antemano, el pensamiento (griego) del Ser se constituye como pensamiento del Ser del ente según la onto-teo-logía[29]. Por ello, la distinción «abismal» entre filosofía y teología se muestra mucho más compleja que una simple contraposición: la teología no dispone de un ámbito exclusivo, al que respondería el ámbito indiviso de la filosofía; de hecho, la filosofía, como teiología, alcanza también algo como «Dios». En el ámbito de «Dios», la teiología tiene tanto derecho, o por lo menos otros derechos indiscutibles, como la teología. Más que de contraposición, habría que hablar de subordinación. A menos que con «Dios» no se trate, en ambos casos, del mismo asunto.

Semejante cuestión puede retomarse de forma diferente; preguntaremos entonces: si la teología no tiene a «Dios» como

25. *Satz von Grund*, p. 53, 55, etc. [tr. esp., *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 59-61].

26. *Nietzsche I*, p. 251, 321, 333, etc. [tr. esp., *op.cit.*, p. 205, 263, 287].

27. *Identität und Differenz*, p. 51, 64, 65; tr. fr. en *Questions I*, p. 294 y 306 [tr. esp., *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 131, 153]. Véase, en menor medida, *Die Frage nach der Technik*, *Vorträge und Aufsätze*, *I*, p. 26; tr. fr. en *Essais et Conférences*, p. 35 [*La pregunta por la técnica*, en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 28].

28. *Nietzsche I*, p. 324: «... *ob der Gott göttlicher ist in der Frage nach ihm oder dann, wenn er gewiss ist...*» [tr. esp., *op. cit.*, p. 265: «Queda por reflexionar si el Dios es más divino en la pregunta que lo interroga o cuando posee certeza...»].

29. Véase *Identität und Differenz*, p. 46-47, tr. fr. en *Questions III*, p. 290-291 [tr. esp., *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 123].

objeto formal exclusivo, ¿cómo puede definirse frente a la teiología? Heidegger define la teología de una manera precisa y –hasta donde sabemos– nunca desautorizada: «Teología como interpretación de la palabra divina de la revelación» o, lo que aquí viene a ser lo mismo, «interpretación del ser del hombre relativamente a Dios»[30]. Por tanto, como quiera que se la comprenda, la teología no trata acerca de «Dios». Trata sobre el hecho (*Faktum/Positivität*) de la fe en el Crucificado, hecho que sólo la fe recibe y concibe: la teología sólo conquista su cientificidad al fijarse en el hecho positivo de la fe, a saber, la relación del hombre creyente con el Crucificado. La teología no despliega la ciencia de «Dios», sino la «ciencia de la fe», y sólo después la ciencia del objeto de la fe (*das Geglaubte*), en la estricta medida en que este objeto sólo se despliega en la fe como «conducta creyente»[31]. Si *Sein und Zeit* privilegia de entrada, desde el § 3, la autoridad de Lutero, no se trata de una elección entre varias teologías posibles (por ejemplo, contra el catolicismo); se trata de una decisión filosófica: Lutero interviene para manifestar la separación entre el saber teiológico (según la nomenclatura posterior) de «Dios» y la ciencia teológica, que sólo concierne a la relación de fe con el acontecimiento de fe. Sin embargo, esta distinción entre ciencias resultaría estrictamente epistemológica (tomando la expresión con toda la insignificancia requerida) si la teología cristiana no hubiera desconocido de hecho su propia definición; pues, a los ojos de Heidegger, ella ha pretendido ser constantemente una ciencia, no de la fe –y de esta forma sólo del hombre *creyente* y luego del «Dios» *de la fe*–, sino una ciencia del hombre, y también de «Dios», mediante la

30. Respectivamente *Holzwege*, p. 75, tr. fr., *Chemins...*, p. 74 (modificada: *Auslegung* no se limita a la exégesis en el sentido técnico del término) [tr. esp., *Caminos de bosque, op. cit.*, p. 68]. Luego *Sein und Zeit*, § 3, p. 10 [tr. esp., *Ser y tiempo, op. cit.*, § 3, p. 19]. Véase: «... *Glaubens, dessen Auslegung die Theologie sein sollte*», *Holzwege*, p. 203 = G. A. 5, p. 220; tr. fr., *Chemins...*, p. 181 [tr. esp., «... la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología», *Caminos de bosque, op. cit.*, p. 164], y la definición de fondo dada en 1927 en *Phänomenologie und Theologie*: «*Theologie ist die Wissenschaft des Glaubens*», *Wegmarken*, G. A. 9, p. 55 ss. [tr. esp., «*La teología es la ciencia de la fe*», cfr., «Fenomenología y teología», en *Hitos, op. cit.*, p. 57].

31. *Phänomenologie und Theologie* G. A. 9, S. 55 [tr. esp., «Fenomenología y teología», en *Hitos, op. cit.*, p. 57].

fe. Cabe señalar en este sentido que, más de diez años antes de que Heidegger denunciara la confusión entre teología y teiología, *Sein und Zeit* había denunciado ante todo y especialmente la confusión entre la analítica (fenomenológica) del *Dasein* y la «antigua antropología cristiana» que la sustituye, oculta su urgencia y le cierra el acceso. «La antropología de la teología cristiana saca de aquí... con ayuda de la definición antigua [*sc.* del hombre como *animal rationale*] una interpretación del ente que llamamos Dasein»[32]. En lugar de comprenderse a sí misma como «autointerpretación conceptual de la existencia *creyente*», como «interpretación del ser del hombre *relativamente a Dios*»[33], la teología pretende ser una interpretación del *ente* mismo cuya dignidad ontológica impone que lo llamemos *Dasein*. La teología pierde su propio estatuto auténticamente teológico al usurpar, bajo el título en apariencia inofensivo de antropología, la tarea estrictamente fenomenológica (por tanto, filosófica) de una analítica del *Dasein*. La teología se pierde ante todo a sí misma al pretender abordar el *Dasein* tal cual (*schlechthin/überhaupt*) y no, como ciencia de la fe, el *Dasein* en cuanto creyente. En definitiva, hay que relativizar la teología y ponerla así de nuevo en su lugar, ya que precisamente no conserva su lugar e ignora la separación entre el *Dasein* como tal y el *Dasein* como creyente. La teología, por un mismo y único movimiento en falso, ignora la cientificidad que le asegura la fe e impide, por su antropología desplazada, la analítica del *Dasein*. Heidegger relativiza la dignidad de la teología sólo en nombre de las exigencias de lo que se pone en juego en el *Dasein*, el Ser del ente y, por ende, en nombre de lo que él llama todavía, en esa época, la ontología[34].

32. *Sein und Zeit*, § 10, respectivamente p. 48 y 48-49. Véase también § 40, *An.* 1, p. 190, donde la descripción teológica de la angustia, al seguir siendo óntica, no anticipa la analítica ontológica del *Dasein*, sino que la retrasa al pretender sustituirla [tr. esp., *Ser y tiempo, op.cit.*, § 10, respectivamente, p. 60, 61; y § 40, p. 204 y ss.].

33. Respectivamente, *Phänomenologie und Theologie*, G. A. 9, p. 56, y *Sein und Zeit*, § 3, p. 10. [tr. esp., respectivamente, «Fenomenologia y teología», en *Hitos, op. cit.*, p. 57 y *Ser y tiempo, op. cit.*, p. 19].

34. *Sein und Zeit*, § 7, p. 37. [tr. esp., *Ser y tiempo, op. cit.*, § 7, p. 37 y ss.].

Sólo a partir de *Sein und Zeit* resulta inteligible la conferencia *Phänomenologie und Theologie*, pronunciada por primera vez en el mismo año 1927, en Tübingen. Una tópica claramente definida en esa conferencia opone la filosofía a la teología. La filosofía se distingue de cualquier otra ciencia en el hecho de que, concentrada en la analítica del *Dasein*, en el ente en cuyo ser le va el Ser mismo[35], constituye «*la* ciencia del Ser, la ciencia ontológica». Por el contrario, la teología sigue siendo una de las «ciencias ónticas» en la misma medida que la química o las matématicas[36]. No hay en esto ninguna paradoja: la teología se despliega como una ciencia positiva, precisamente porque un *positum* le está reservado; este *positum*, este ente que se convierte en su objeto formal no debe prestarse a confusión: no se trata de «Dios» (que depende ante todo de la teiología), ni del hombre (que como *Dasein* depende de la filosofía), sino pura y simplemente de la *Christlichkeit*, a saber, de la fe del hombre en el acontecimiento de Cristo muerto. Ahora bien, semejante «cristiandad», aun afectando al hombre, no permite ninguna antropología y no interfiere en la analítica del *Dasein*; y ello por una razón fundamental: a diferencia de otros existenciales y de otros *Grundbestimmungen*, la cristiandad, aunque caracteriza al *Dasein* en situación de existencia creyente, no le pertenece; la cristiandad afecta al *Dasein*, pero no proviene de él, ni tampoco lo caracteriza: «La fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio –que forma parte esencialmente de ese modo de existencia– no madura por sí mismo *a partir* del *Dasein ni es temporalizado libremente por él*, sino a partir de lo que se manifiesta en y con ese modo de existencia, a partir de lo creído». Creer, ciertamente, concierne al *Dasein* como una posibilidad de existencia, pero, a título de fe, esa posibilidad sólo le puede advenir desde una instancia diferente del mismo *Dasein*: «el *Dasein*

35. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, SS 1928, G. A. 26, p. 20, que radicaliza perfectamente las fórmulas de *Sein und Zeit*, § 4.

36. *Phänomenologie und Theologie*, *loc. cit.*, p. 48 y 49 [tr. esp., «Fenomenología y teología», en *Hitos*, p. 52 y 53]. –Sobre la situación teológica de este texto, véase Y. de Andia, «*Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger*», en *Mélanges de Science Religieuse*, 1975, 32/3 y 1976, 33/3.

no puede adueñarse [de esta experiencia] por sus propios medios (*von sich aus nicht mächtig*)»[37]. La teología estudia lo que adviene al *Dasein* de una manera no conforme al *Dasein*, ya que, por definición, el hecho de la fe se mide por lo que cree el creyente. O dicho de otro modo, nada de *daseinsmässig* interviene en el campo de la teología. De donde se sigue que cada concepto debe, para aparecer como auténticamente teológico, medir su separación esencial con respecto al «*Dasein* precristiano»[38], que garantiza la «corrección» estrictamente ontológica del añadido óntico que realiza la fe[39]. La fe introduce un «modo»[40] del *Dasein* que sólo puede aparecer precisamente con la medida establecida por la separación que la variante creyente impone al *Dasein*; así pues, sólo por referencia a la analítica ontológica del *Dasein*. La teología, justificada así como ciencia óntica de la «cristiandad» y de la existencia creyente, queda excluida de la analítica del *Dasein*: la reducción fenomenológica del hombre al *Dasein* emprendida en *Sein und Zeit* excluye la teología, así como todas las otras ciencias ónticas. O incluso más aún, ya que ninguna ciencia había intentado eximirse con tanta fuerza de semejante analítica como lo ha hecho la teología mediante sus tentativas de antropología. La teología debe renunciar a determinar al *Dasein* y dejarse «corregir», al contrario, por su neutralidad. Neutralidad quiere decir: la analítica del *Dasein* no tiene que ver de ninguna manera con algo como la fe, y mucho menos con «Dios». En una palabra, el *Dasein* existe –justamente porque ex-siste– sin

37. *Ibid.*, p. 52 y 53 [tr. esp., *Hitos*, *op. cit.*, p. 55]. El subrayado es de Heidegger. Se trata de separar las «posibilidades de existencia», de las cuales el *Dasein* se reconoce como dueño (*aus sich... mächtig*), de aquéllas de las que es esclavo (*Knecht*) por la fe. ¿Se define el ámbito de la ontología, por lo menos aquí, mediante la dominación? ¿De qué dominación se trata? ¿De qué dignidad se halla implícitamente investida la fe para poder oponérsele?

38. *Ibid.*, p. 63 [tr. esp., p. 63].

39. *Ibid.*, p. 64-65 [tr. esp., p. 63-64]. «Corrección» no debe entenderse ni como un «castigo», ni como un redireccionamiento, sino como una puesta en relación con las coordenadas establecidas que permiten una localización, una marca, es decir, la medida de una deriva.

40. La fe como «modo, *Weise*» del *Dasein*, *ibid.*, p. 55, 61, 68, como su variante creyente. [tr. esp., p. 57, 61, 66].

«Dios»: «La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo», «La misión existencial de la ontología fundamental lleva en sí la apariencia de un ateísmo extremadamente individualista y radical»[41]. Más esencial al hombre que la variante óntica que introduce la fe, resulta así la invariante del *Dasein*. El hombre sólo puede hacerse eventualmente creyente en tanto que existe primero como *Dasein*. Liberar la teología de la palabra *ser* cobra ahora, por tanto, un sentido preciso: no se trata de desligar la teología del *Dasein*, sino de fijarle por el contrario un dominio propio –la fe– a condición de someterla a una «corrección» ontológica. La teología se aleja tanto del *ser* como se distingue, de igual manera que las otras ciencias ónticas, del *Dasein*. En efecto, ella no debe emplear la palabra *ser*, pero por defecto, no por exceso: la teología remite a algo más grande que ella misma, a la analítica del *Dasein* y, más tarde, al pensamiento del *Seyn*. La teología de la fe debe evitar decir la palabra *ser*, ya que el Ser se dice más esencialmente de lo que la teología jamás podrá entrever; por ello mismo, toda teología permanece sometida a la pregunta por el Ser, como toda variante óntica del *Dasein* remite al *Dasein* en su desnudez misma[42].

41. Respectivamente *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, SS 1925, G. A. 20, p. 109-110 [tr. esp., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 108], y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, SS 1928, G. A. 26, p. 177. Sin duda, se trata tan sólo, según algunos textos, de una apariencia de ateísmo; pero en fenomenología, la apariencia manifiesta siempre lo que aparece, incluso si ella no coincide siempre estrictamente con lo que aparece. Que el ateísmo sea aquí «metódico» lo hace más riguroso: remite en efecto a la «desconexión» de Dios en la reducción fenomenológica (Husserl, *Ideen I*, § 58 [tr. esp., *Ideas relativas...*, I, *op. cit.*, § 58 p. 133-135]) y depende de la neutralidad radical del *Dasein* (comentario de E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1949, 1974, p. 167, 171, etc. [tr. esp., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, ed. Síntesis, Madrid, 2005, p. 240, 245, ss.]). Véase ahí mismo, p. 67, n. 27 y 28, luego p. 159, n. 1.

42. Esta ambigüedad explicaría por qué la teología cristiana ha podido, biográficamente, servir de camino hacia lo que le sigue siendo más extraño. Véase *Unterwegs zur Sprache*, p. 96, tr. fr., París 1976, p. 95 [tr. esp., *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, p. 88, donde leemos exactamente: «Sin esta procedencia teológica no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento»]; y también véase *supra* el texto de 1951 ya citado, *Séminaire de Zürich*, tr. fr. de D. Saatdjian y F. Fédier, en *Poésie 13*, París, 1980, en la nota de este mismo capítulo, en la sección 2 titulada «La hipoteca ontológica»).

Al proponernos la tarea de liberar a «Dios» de la pregunta por/sobre el Ser, creíamos primero haber encontrado el camino de nuestro recorrido siguiendo la huella dejada por Heidegger. Entrevemos, ahora, que debemos avanzar de manera totalmente diferente; la situación se define por dos relativizaciones: (a) en la metafísica, «Dios» depende, a título de ente por excelencia, de una teiología inscrita en la onto-teo-logía de la metafísica; en la medida en que la metafísica pone por obra, de una determinada manera, el Ser del ente, «Dios» depende en ella del Ser; y esto sin excepción: la intervención del «Dios» cristiano en los conceptos de la metafísica sólo constituye un caso particular y, poco determinante en definitiva, de la onto-teo-logía. Frente a semejante inclusión de «Dios» en el Ser, ¿podemos, por un reflejo calificable de –simplificando– luterano (ilustrado también por Pascal o K. Barth), dirigirnos hacia un «Dios de la fe», exento de determinación metafísica? (b) En esta segunda hipótesis, la teología aparece como una ciencia óntica de la fe, cuya perfecta independencia sigue siendo precisamente óntica, y que, en esa misma medida, debe someterse a la «corrección» ontológica del *Dasein*, de la que sólo ofrece a su manera una variante. Independencia de la fe y de su teología, ciertamente, pero que acaba resultando una independencia óntica, la cual implica una dependencia ontológica irreductible. Así pues, la teología de la fe depende del *Dasein* y, mediante él, directamente del Ser, así como el «Dios» de la metafísica depende de la onto-teo-logía y, mediante ella, indirectamente del Ser. Por lo que parece, nunca la pregunta por «Dios» había sufrido una reducción tan radical a la pregunta primera por el Ser como en la empresa fenomenológica de Heidegger. ¿Resulta todavía posible encarar una tercera vía, en la que la pregunta sobre «Dios» se liberaría de la pregunta por el Ser? Se podría, en efecto, argumentar de esta manera: la fe del hombre creyente remite, fenomenológicamente, al *Dasein*, pero su intención mienta un término ajeno al *Dasein*; o incluso: el término indeterminado de esta mención no podría reducirse a lo que la metafísica aprehende de ella, una *causa sui*; por tanto, a título de puro posible para la mención creyente, hay que considerar otro nombre de «Dios». De hecho, Heidegger no descarta esta tercera vía. O, al menos, no la descarta totalmente sino que la encara siguiendo un

dispositivo sensiblemente diferente: podemos y debemos encarar otro «Dios» distinto de la *causa sui*; pero «encarar», si el término debe tener un sentido fenomenológico, implica una mención y, por ende, una mención del *Dasein*. Esta mención no puede definirse mediante la fe, que sigue siendo una determinación fáctica y óntica del *Dasein*; por tanto, debe comprenderse a partir del *Dasein* como tal, como el ente al cual le va su ser o, más bien, el Ser mismo. En consecuencia, el «dios más divino» sólo puede ser encarado como término de una mención que lo determina de antemano como ente, desplegado según el «Ser de los dioses, *Seyn der Götter*»[43]. Lo que responderá (respondería) a la mención de «Dios», sea lo que *sea*, sólo será (sería) «Dios» a condición de ser: «Pues el dios/'Dios' mismo también es, si es que él es, un ente; en cuanto ente, está en el Ser, en la esencia de éste, que acontece desde el mundear del mundo, *auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender*»[44]. Toda posibilidad no metafísica de «Dios» se encuentra gobernada de entrada por la tesis (¿por la hipótesis, la hipoteca?) del Ser que lo acogerá sólo como un ente. Si hay «Dios» fuera de la metafísica, éste sólo podría *ser* si *es* –a título de ente desplegado en su ser y, por tanto, según el Ser. El Ser ofrece de antemano la pantalla en la que se proyectaría y aparecería todo «Dios» que quisiera constituirse –ya que, por definición, constituirse significa constituirse como ente. ¿Se trata, pues, de constituirse como ente de/en el Ser, tal y como uno se constituye prisionero –literalmente «el prisionero divino» del Ser? Por supuesto, resulta posible atenuar por medio de todas las concesiones y amabilidades del mundo esta conclusión demasiado violenta; pero son justamente las amabilidades *del mundo*, de la Cuaternidad en la que se mundaniza el mundo, entre la Tierra y el Cielo, los mortales y los divinos. Queda por decidir justamente lo siguiente: ¿tiene la mundanidad del mundo el derecho y la dignidad

43. «Seyn der Götter», *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, WS 1934/35, G. A. 39, p. 271, 278. Hay que leer «*Seyn*» como el signo de un pensamiento no-metafísico del Ser, otrora escrito *Sein*; este cambio gráfico testimonia un viraje determinante operado con los primeros cursos sobre Hölderlin.

44. *Die Technik und die Kehre*, p. 45; tr. fr., *Questions IV*, p. 152; ver *supra*, p. 69, n. 31 [tr. esp, *La vuelta*, en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993, p. 153].

de recibir en cuanto divinos, dioses o como se los quiera llamar, a algo como «Dios» o, más exactamente, lo que debe perder las comillas de «Dios» para revelarse sin condición, sin antecedentes ni genealogía, como lo que icónicamente cruza el derecho de lo ab-soluto, ~~Dios~~. *¿De dónde proviene la decisión de que* ~~Dios~~ *tiene que ser*, como un ente que el Ser manifiesta, como un ente que se manifiesta según el Ser? ¿De dónde proviene el hecho de que la separación, explícitamente repetida y retomada, entre manifestación (*Offenbarkeit*) y revelación (*Offenbarung*) se encuentre prácticamente olvidada y borrada para poder así concluir que lo que determina una –manifestabilidad del ente según lo Abierto del Ser– deba necesariamente determinar también la revelación? ¿Va de suyo, finalmente, que la revelación bíblica no llega a transgredir ni el ente en lo que ella revela, ni el Ser en el modo de su revelación? ¿Quién decide entonces que el modo de la revelación, sobre el que la Biblia advierte que habla *polumerôs kai polutropôs*, «en varias ocasiones y según muchas formas diferentes» (*Hebreos* 1, 1) debe, provisionalmente, sacrificarse en favor del Ser? Según el discurso de Heidegger, la Cuaternidad define el mundo y su mundanización, ¿qué sucederá entonces con el acontecimiento llamado ~~Dios~~, puesto que pretende no pertenecer a este mundo (*Juan* 18, 36) y exige a quienes creen en él «usar el mundo como no usándolo, *khrômenoi ton kosmon ôs mê katakhrômenoi*, pues rebasa la figura de este mundo» (*I Corintios* 7, 31)? O dicho de otro modo, si, por una hipótesis anhipotética que admitimos absolutamente, la pregunta por el Ser sólo se determina con relación a sí misma, a saber, según la reivindicación que el Ser ejerce sobre el *Dasein*, y define de entrada cualquier mundo que quiera constituirse como tal, ¿no se debe inferir *también, manteniendo el mismo rigor*, que lo que no pertenece por hipótesis al mundo y se da como tal no depende del Ser? ¿No se puede sostener la irreductibilidad radical al *Anspruch des Seins* de eso que el propio Heidegger no duda –de manera extraña– en nombrar paralelamente el *Anspruch des Vaters in Christus*[45], la reivindicación que el Padre, en Cristo, ejerce en el hombre, cuya designación como

45. *Ueber den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, G. A. 9, p. 319-320; tr. fr. en *Questions III*, p. 84. [tr. esp., «Carta sobre el 'humanismo' », en *Hitos*, *op. cit.*, p. 264].

Dasein resulta desde ese momento digna de ser puesta en cuestión? O incluso, ¿se puede acabar con la especificidad –reconocida– de la fe, imponiéndole un estatuto puramente óntico, como si fuera de suyo que la empresa fenomenológica de una analítica del *Dasein* no admite, a través de su propia reducción, ninguna instancia exterior y definitivamente diferente? Estos interrogantes quedan aquí como interrogantes, sin encerrar afirmaciones encubiertas. No obstante, una pregunta sigue siendo una pregunta, aunque no nos advenga del Ser. Pues la fe, lejos de destruir las preguntas mediante la prolepsis imbécil de una certeza bruta (como muchos lo imaginan, y no son pocos), puede abrir algunos abismos que ni siquiera toda la meditación *del mundo* podría entrever. Estos interrogantes podrían anudarse en una pregunta tópica, en apariencia modesta: ¿el nombre de ~~Dios~~, cruzado porque se crucifica, depende del Ser? No hablamos de «Dios» en general, o pensado a partir de lo divino y, por tanto, de la Cuaternidad; hablamos del ~~Dios~~ tachado con una cruz, puesto que se revela por medio de su crucifixión, el ~~Dios~~ revelado por, en y como Cristo; o dicho de otro modo, el ~~Dios~~ de una teología rigurosamente *cristiana*. Ahora bien –y hay que dejarse sorprender–, para Heidegger, incluso *este* ~~Dios~~ sigue siendo lo suficientemente «Dios» como para tomar su nombre del Ser: «... en la teología cristiana se determina a Dios, el *summum ens qua summum bonum*, como valor»[46]. Este enunciado sorprende, como mínimo, doblemente. En primer lugar, porque la determinación de «Dios» como *ens supremum* queda atribuida expresamente a la teología *cristiana* y no a la teiología de la onto-teo-logía, como hubiera parecido más conveniente; invocar aquí un *lapsus* equivaldría a subestimar de manera indigna el talante de la escritura heideggeriana; y si por ventura no hubiera más que conceder un *lapsus*, el secreto desliz del pensamiento así manifiesto merecería tanta atención como lo explícito de la letra escrita; de hecho, la *teología cristiana* queda bajo el yugo de la pregunta por el Ser. Pero este enunciado

46. *Holzwege*, p. 209 = G. A. 5, p. 227; tr. fr. *Chemins...*, p. 187 [tr. esp., *Caminos de bosque*, *op. cit.*, p. 169]. La reducción de todo *bonum* al *agathon* y, así pues, al *on*, está más desarrollada aún en *Nietzsche II*, p. 225 [tr. esp., *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 183 y ss.].

sorprende también por una segunda razón: los dos términos aquí invocados, *summum ens* y *summum bonum*, remiten, sin duda deliberadamente, al problema de los nombres divinos y, más exactamente aún, al debate sobre la primacía del *ens* o del *bonum*; o dicho de otro modo, Heidegger toma posición, en un debate teológico históricamente identificable, en favor del *ens* como primer nombre divino: el bien sólo interviene ahí como un modo de la enticidad, la cual ofrece el primer nombre de «Dios». En cierto sentido, parece como si la primacía de la pregunta por el Ser (Heidegger) reencontrara, ciertamente sin confusión y con toda la separación que distancia un pensamiento que da un paso atrás desde la metafísica respecto a un pensamiento que permanece en la metafísica, la primacía del *ens* sobre cualquier otro nombre divino (santo Tomás). Una vez más, no se trata de establecer una concordancia abusiva –un juego, como se sabe, a menudo intentado y siempre en vano–, sino de resaltar la analogía entre dos relaciones de anterioridad: someter la cuestión de «Dios» al requisito de la pregunta por el Ser, someter la denominación de «Dios» a la primacía del *ens*. Trazando de nuevo sumariamente la decisión tomista, no se trataría solamente de determinar cómo se ejerce el *ens* entre los nombres divinos o cómo su primacía descarta otros accesos a «Dios», sino también quizás de presentir cómo, por analogía, la decisión heideggeriana puede no ir de suyo y, de igual manera, descubrir su propio reverso, cuando no un más allá: que ~~Dios~~ no se nombra de entrada según y a partir del Ser.

3. El Ser o (el) bien

La principal denominación de ~~Dios~~ como y por el Ser –indiquemos de entrada su evidencia– no puede justificarse mediante el puro y simple recurso al versículo del *Éxodo* 3, 14. Sólo su insuficiencia conceptual permite atribuir a la «metafísica del Éxodo» la dignidad y el mérito de una innovación radical; si no fuera así, santo Tomás se habría limitado a enunciar la tesis corriente, directamente bíblica; afirmación que no puede sostenerse en ningún caso, ni desde el punto de vista de E. Gilson ni desde otros.

Basten aquí algunas indicaciones para marcar la diferencia entre el texto bíblico y la «metafísica del Éxodo». (a) La fórmula del hebreo *'èhyèh 'asher 'èhyèh* puede entenderse como un enunciado positivo del tipo «Yo soy el que es», pero también, de entrada, como un rechazo a precisar más a fondo de qué «ser» se trata, a la manera de un enunciado del tipo «Yo soy quien soy»[47]; por ello E. Gilson reconoció que *Éxodo* 3, 14, entendido de forma literal, ofrece «la única fórmula que no dice absolutamente nada y que lo dice absolutamente todo»[48]. (b) Suponiendo que esta expresión ofrezca un enunciado positivo y no deniegue la posibilidad y la legitimidad de todo enunciado sobre ~~Dios~~, lo que quedaría por determinar es bajo qué formulación entenderla; admitiremos que, como tal, el verbo hebreo *hâyâh* no basta para introducir un concepto de «ser»; históricamente, la transición del registro bíblico a los debates conceptuales entre filósofos y teólogos depende de la traducción de los Setenta: *égô eimi o ôn*. Esta traducción sustituye una forma conjugada por un participio, *o ôn*, algo inacabado por una persistencia presente; en resumen, una acción puede terminar siendo un atributo, o incluso un nombre: esta modificación permanece en el trasfondo de la fórmula latina *Sum qui sum* desde el momento en que es interpretada en referencia al *ipsum esse* o al *idipsum esse* (desde San Agustín)[49]. (c) Incluso

47. Ver A. Caquot, «*Les énigmes d'un hémistiche biblique*», en *Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, París, 1978 (colectivo), p. 20, 21; y H. Cazelles, «*Pour une exégèse de Ex. 3, 14*», *loc. cit.*, p. 31-32. –Es sabido que la traducción de los LXX se aleja bastante de la literalidad para posibilitar la de Aquila: «*ésomai ó esomai*» [N. de los T.: Nos permitimos remitir a los análisis que el autor realiza sobre este mismo versículo en una de sus obras anteriores, *L'idole et la distance*, ed. Grasset & Fasquelle, París, 1977, § 13, p. 186 y ss.; tr. esp., *El ídolo y la distancia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1999, p. 143].

48. *L'athéisme difficile*, París, 1979, p. 59. Compárese con el comentario de P. Boutang: «... este 'ser'... se encuentra retirado, separado, por la declaración divina. La revelación es institución de un secreto», *Ontologie du secret*, París, 1973, p. 458. –Sobre el trabajo de *Éxodo* 3, 14 por santo Tomás, el estudio de E. Zum Brunn, «*La 'métaphysique de l'Exode' selon saint Thomas d'Aquin*» en *Dieu et l'être, loc. cit.*, p. 245-269 marca claramente la ruptura innovadora en relación con los Padres.

49. E. Zum Brunn, «*L'exégèse augustinienne de 'Ego sum qui sum' et la 'métaphysique de l'Exode'*», en *Dieu et l'être, loc. cit.*, p. 141-164. El reciente estudio de D. Dubarle, «*Essai sur l'ontologie théologale de saint Augustin*», *Recherches augustiniennes, XVI*,

cuando los Padres griegos se apoyan en *Éxodo* 3, 14 para determinar categóricamente, por ejemplo, la divinidad del Verbo, y cuando lo invocan para definir un nombre para ~~Dios~~, nunca infieren de ahí que este nombre, *o ôn*, pueda definir la esencia misma de Dios como tal; y, precisamente porque *o ôn* remite al Hijo, ello no podría determinar de ninguna manera la divinidad trina, que por tanto excede al ser[50]. (d) Finalmente, suponiendo que las dificultades previas hayan encontrado un conjunto de respuestas satisfactorio y coherente, quedaría por definir si el nombre implicado indirectamente por *Éxodo* 3, 14 precede obligatoriamente a otros nombres, como el que insinúa *1 Juan* 4, 8 «*ô theos agapè estin* –Dios es amor», o para glosarlo: lo que hace que «Dios» sea ~~Dios~~ consiste, más radicalmente que en ser, en amar. En resumen, suponiendo que *Éxodo* 3, 14 ofrezca uno de los nombres divinos, todavía quedaría por determinar si se trata del primero. Ninguna exégesis, ningún hecho filológico, ninguna indagación objetiva podría llevar a cabo este paso ni llegar a justificarlo; únicamente una decisión teológica puede dar tal paso y, retrospectivamente, apoyarse en argumentos literarios. Fue santo Tomás quien tomó esa decisión con entero conocimiento de causa, postulándola en un debate con el *Tratado de los nombres divinos* de Dionisio. Sin duda, frente a la pretensión del *ens/esse* a título de primer nombre divino, no se encuentra el *agapè* como tal, sino solamente el bien,

París, 1981, a pesar de ser fuerte y convincente, recurre sin duda a una solución facilista a fuerza de elegancia –la distinción entre el *esse commune* (de origen «parmenídeo») y el *esse divinum* (auténticamente teologal, agustiniano y muy pronto tomista); pero esta distinción misma está por demostrar. Suscribiríamos de más buen grado al argumento de J. S O'Learly, «*Dieu-Esprit et Dieu-substance chez saint Augustin*», *Recherches de Sciences Religieuses*, julio de 1981, 69/3, si el pensamiento agustiniano se encontrara allí retomado más explícitamente según la constitución onto-teo-lógica de la metafísica.

50. Excelentes aclaraciones de M. Harl, «*Citations et commentaires d'Exode 3, 14 chez les Pères grecs des quatre premiers siècles*» en *Dieu et l'être, loc. cit.*, p. 87-108, que muestra en particular cómo *o ôn* interviene, en las polémicas contra Eunomio, para rechazar toda pretensión de dar *el* nombre de Dios, lejos entonces de pretender enunciarlo (p. 102, 108). –En última instancia, se debería hacer justicia a la incisiva observación de J. Derrida: «Se puede ir más lejos: en tanto que lenguaje 'Yo soy el que soy' es la confesión de un mortal» (*La voix et le phénomène*, París, 1967, p. 61 [tr. esp., *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 104-105]).

bonum/agathon; pero, justamente, Dionisio precisa: Dios mismo «agracia» a todos los entes a la vez por «bondad, caridad y deseo, *agathótêti kai agapêsei kai érôti*», ya que él ama «con un *eros* bello y bueno todas las cosas, con la hipérbole de la bondad deseante, *erôtike*»[51]. El bien inspira y nutre el *agapè* (como también el *erôs*). En cierto sentido, estamos autorizados para leer, en el debate entre el *ens* y el bien, el debate que aflora entre el *ens* y el *agapè*.

Cuando santo Tomás postula que «el bien no agrega nada al *ens*, ni de hecho ni en razón, *nec re nec ratione*», no se está limitando a subrayar la reversibilidad de los transcendentales, ampliamente admitida y enunciada más tarde al subrayar que «la bondad de Dios no es algo agregado a su sustancia, sino que su sustancia misma es su bondad»[52]. Lo que santo Tomás está enunciando ahí es una tesis que se opone directamente a la anterioridad recibida más tradicionalmente, en teología cristiana, del bien respecto al *ens*. Incluso para san Buenaventura, la última instancia que permite una contemplación de Dios reside en la bondad, mientras que el *ens/esse* sólo ofrece el penúltimo escalón de la elevación decible: «Tras la contemplación de la esencia divina, el ojo de nuestra inteligencia debe elevarse a la contuición de la bienaventurada Trinidad, de tal manera que el segundo querubín se levante frente al primero [*sc.* para custodiar el arca de la alianza]. Tal y como el *ipsum esse* es el principio radical para ver lo que le pertenece esencialmente y el nombre por el cual todo lo demás nos resulta conocido, así también el *ipsum bonum* es por principio el fundamento de la contemplación de sus emanaciones». El primero de estos dos nombres se apoya en la palabra de Moisés y fue privilegiado por Juan Damasceno, mientras que el segundo se apoya en la palabra trinitaria (*Mateo* 28, 19) de Cristo; y «Dionisio, después

51. Sobre la relación entre el *agathon/agathotès* y el *agapè/erôs*, véase *Los nombres divinos*, IV, 7: «Este mismo Bien, los santos teólogos lo alaban también como Bello (*kalon*), como Belleza (*kallos*), como el Amor que ama (*agapè*), como el Amor amado (*agapêton*) y todas las otras nominaciones divinas que convienen a este esplendor colmado de gracia, que hace bellas todas las cosas» (P.G. 3, 701 c); IV, 13, 712 b-c; IV, 14, 712 c., etc. Ver, R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, París, 1954, p. 114.

52. Respectivamente, *De Veritate*, q. 21, a. 1, luego *Contra gentes*, I, 38.

de Cristo, dice que el bien es el primer nombre de Dios»[53]. Al pasar de *id quo nihil majus cogitari potest* a *id quo nihil melius cogitari potest*, san Buenaventura encontraba inevitablemente a Dionisio y la tesis que afronta santo Tomás. Dionisio plantea que Dios, a saber, aquello que sólo puede mentarse por la función (y no por la categoría) de «Requerido (*aitia*) por todas las cosas», se despliega como «principio de los entes del cual provienen tanto todos los entes, cualesquiera que sean, como el ser mismo, *archê aph'ês kai auto to einai*». Dios da ser a los entes porque precede no solamente a esos entes, sino también al don que los libra –de ser. De manera que la preeminencia del ser respecto a los entes remite ella misma a la preeminencia del don respecto al ser y, finalmente, de aquél que otorga el don respecto al ser. A éste, al Requerido, «el ser le corresponde, pero él no equivale al ser; en él se encuentra el ser, pero él no se encuentra en el ser; sostiene al ser, pero el ser no lo sostiene a él»[54]. El ser, *auto to einai*, sólo se desvela dispensándose por un don; el don, que el ser mismo necesita, sólo se cumple dejando descubrir en él el gesto de una donación tanto imprescriptible como indescriptible que, en la alabanza, recibe el nombre de bondad. Puesto que, más que con el «bien», Dionisio alaba a Dios mediante la (de-)nominación de la bondad: el bien que da y se da de hecho. La nominación última retrocede desde el ser hasta la bondad, cuya denominación abre un campo propiamente incondicionado al Requerido, sobre todo e incluso sobre nada: «pues la denominación divina de bien manifiesta las procesiones totales del Requerido de todas las cosas, y se extiende tanto

53. Respectivamente *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 1, luego V, 2. Evidentemente, no hay que olvidar que el bien mismo no ofrece, para san Buenaventura, el nombre propio de Dios. El último momento, *l'excessus* que hace efectivamente pasar *in Deum* exige compartir la crucifixión de Cristo: «*transeamus cum Christo cruxifixo ex hoc mundo ad Patrem*» (VII, 6). El único nombre propio advendría así en el *fiat* por el cual, si el cristiano lo dice de verdad, se deja reapropiar por Dios mismo. Véase el extraño comentario opuesto a este texto por E. Gilson, «*L'Être et Dieu*», *Revue Thomiste*, 1962 p. 197.

54. *Teología mística*, 2, P.G. 3, 1000 b. –Sobre la correspondencia entre *Aitia* y Requerido, ver *El ídolo y la distancia*, § 14. La *Aitia* desafía el enunciado categórico puesto que «todo y a la vez se predica categóricamente de ella, y por tanto, ella no es nada de todas esas cosas», *Los nombres divinos*, V, 9, 824 b.

a los entes como a los no entes, *eis ta onta kai eis ta ouk onta*»[55]. Este texto es el que santo Tomás debió afrontar y bordear cuando intentó establecer que el nombre extraído de *Éxodo* 3,14, «*qui est*, el que es» vale como «el nombre más propio de Dios»; su razonamiento se enuncia así: este nombre «no significa una forma cualquiera, sino el ser mismo, *ipsum esse*. De donde se sigue que, como el ser de Dios es su esencia misma, *esse Dei sit ipsa ejus essentia*, y como ésta no conviene a nada más (...), es evidente que entre los otros nombres éste nombra propia y máximamente a Dios, *hoc maxime proprie nominat Deum*»[56]. Toda la cuestión consiste justamente en determinar si un nombre puede convenir «*maxime proprie*» a ~~Dios~~, si ~~Dios~~ puede tener una esencia y, (sólo) finalmente, si esta «esencia» puede fijarse en el *ipsum esse/actus essendi*. Dionisio sostiene la primacía de la bondad respecto al *auto to einai*, respecto al *ipsum esse*, con un rigor particular. En primer lugar, no pretende que la bondad constituya el nombre propio del Requerido, sino que en la aprehensión de la bondad se deriva la dimensión en la cual deja de valer la posibilidad misma de un enunciado categórico sobre ~~Dios~~ y en la cual se impone la inversión de la denominación en alabanza: *alabar* al Requerido *como* tal, así pues, *como* bondad, equivale a abrir la distancia. La distancia no solicita ni tolera que la colmemos, sino que la recorramos en una alabanza infinita que se nutre de la imposibilidad o, mejor, de la inconveniencia de la categoría. Primera alabanza, el nombre de bondad *no* ofrece, pues, «el nombre más propio» y suprime así decididamente todo ídolo conceptual de «Dios» en provecho de la tiniebla luminosa en la que se manifiesta (y no se oculta) ~~Dios~~, en resumen, en la que se da para que nosotros lo encaremos. En segundo lugar, puesto que el Requerido retrocede del ser hasta la bondad, debe también avanzar más allá del ente —hasta el no-ente [*non-étant*]. La bondad se avanza al no-ente.

55. Respectivamente, *Los nombres divinos*, V, 7, 821 b, luego V, 8, 824 a, y finalmente V, 1, 816 b. Por cuanto concierne al discurso de alabanza, véase *El ídolo y la distancia*, § 16.

56. *Suma teológica*, *Ia*, q. 13, a. 11, *resp*.

Dionisio insiste sin reserva sobre este punto decisivo, midiendo claramente el riesgo de su tesis: «Y si el bien sobrepasa a todos los entes (...) hay que decir también, si podemos arriesgarnos, que también el no-ser mismo, *kai auto to mê on*, tiende hacia el bien más allá de todos los entes»; y añade: «El discurso debe incluso arriesgarse a decir que también el no-ser, *kai to mê on*, participa de lo bello y del bien [*sc.* de lo bello y bueno, *kalon kai agathon*]», «o para decirlo en una palabra, todos los entes vienen de lo bello y bueno, y todos los no-entes residen más allá de toda esencia en lo bello y bueno»[57]. Para alabar a ~~Dios~~ como siendo el ser mismo, es preciso que lo que se refiere así al Requerido lo requiera a partir del ser y, por tanto, que sea; sólo ciertos entes pueden mentar a ~~Dios~~ según y como *auto to einai*. Lo que no es no puede, por definición, entrar en *esta* forma de la alabanza. Pero para alabar a ~~Dios~~ como bello y bueno, como bondad, el requiriente no tiene ninguna necesidad de ser, puesto que la ausencia de toda perfección, incluso óntica, designa ya el lugar y la instancia de un deseo radical. Mientras menos perfección tenga la nada, tanto más deseará la perfección. En última instancia, para desear se necesita literalmente menos que nada: lo menos que nada puede ya requerir al Requerido bajo la denominación de bondad, alabarlo como bondad. La ontología concierne al ente y, si atañe al no-ente, es con vistas a comprenderlo en y como ente posible. En cambio, el discurso de alabanza se lleva a cabo en pleno derecho con el no-ente como tal, puesto que su misma imperfección radical ofrece el impulso del deseo con vistas a la bondad. Lo menos que nada mienta al Requerido mediante su deseo absoluto; la especificidad de esta mención se atesta por la especificidad de la denominación con la cual lo menos que nada alaba al Requerido: como lo bello y lo bueno, el bien, y no como el ser mismo —denominación característica de otra alabanza y otra situación, la de los entes (y, para la ontología, la de los posibles y asimilados). Los no-entes como tales alaban al Requerido con una alabanza absolutamente singular, irreductible a la que emplean, por ejemplo y entre otros, los

57. Respectivamente, *Los nombres divinos*, IV, 3, 697 a, luego IV, 7, 704 b, y finalmente IV, 10, 705 d-708 a. Véase también V, 1, 816 b (ya citado) y IV, 18, 716 a.

entes. Los comentarios modernos (y santo Tomás) aventuran aquí la misma interpretación reductora: por *mê on*, no-ser y *ouk onta*, no-entes, Dionisio estaría entendiendo solamente la materia sin forma, la privación de la forma, y de ninguna manera el no-ser absoluto[58]. Suponiendo que ésta sea la doctrina implícita del *corpus* dionisiano, tendríamos que preguntar por qué Dionisio eligió la terminología «platónica», y no otra que le permitiera no tener que encarar la hipótesis –cuando menos, delicada– del *mê on/ouk onta*, en lugar de limitarse al campo delimitado de los *onta*. E inversamente, tendríamos que preguntar por qué santo Tomás se empeña tan firmemente en limitar la cuestión teológica al campo del *esse/entia*. En cualquier caso, la seriedad conceptual de este léxico se atesta por su consecuencia: los no-entes dionisianos no se reducen a la materia sin forma, ni más ni (aceptémoslo) menos de lo que la alabanza que ellos profieren –~~Dios~~ como bondad– se confunde con la alabanza que profieren los entes –~~Dios~~ como el ente mismo. Si, con los no-entes y el no-ser dionisianos, sólo se tratara de una imprecisión de léxico, santo Tomás no habría experimentado semejante interés y semejante dificultad para refutar la primacía dionisiana del bien sobre el ser. Y es, por tanto, el examen de esta refutación lo que configura en este punto el rigor del debate.

Santo Tomás encuentra la tesis dionisiana de la primacía del bien sobre el *ens*, entre los nombres divinos, como mínimo en dos ocasiones: primero, en el *Comentario a las sentencias*, I, d.8, q.1; segundo, en la *Suma teológica*, I, q.5. La argumentación de fondo no varía. Dionisio prefiere el bien, ya que éste lleva más allá de los entes hasta los no-entes. Pero esta primacía sobre el *ens* proviene solamente de lo que el bien «añade» a la consideración de la causa, o más bien porque toma en cuenta a «Dios» no sólo como causa eficiente (que lo convierte en un creador de entes), sino como causa final y, por tanto, como bien que resulta igualmente deseable por lo que no es. Por tanto, el bien se limita a

58. La reducción del *mê on* y de los *ouk onta* dionisianos a la simple materia sin forma interviene como argumento mayor para evitar una confrontación más amplia; entre las ocurrencias más frecuentes, destaquemos *In Librum De divinis nominibus expositio*, ed. P. Caramello, Roma, 1950, nn. 226-229, 295-298, 355, etc. (y el comentario p. 98-99), *Suma teológica, Ia*, q. 5, a. 2, *ad* 1, *Contra Gentes, III*, 20, etc.

«añadir»[59] la consideración de la causa final a la de la causa eficiente, así pues, del *ens*. Evidentemente, este razonamiento no prueba nada. De entrada, porque no justifica ni la redistribución según las cuatro «causas» aristotélicas del dilema entre el *ens* y el bien, ni la extraña asimilación del *ens* a la eficiencia ni, finalmente, la insostenible reducción de la *Aitia*, del requisito de bondad, de lo bello y bueno dionisianos a la mera causa final. Pero estas insuficiencias poco importan frente a otra incoherencia: si la consideración de la finalidad se limita a un añadido segundo, si no secundario, hecho al *ens*, cuya primacía sólo aparecería haciendo abstracción de ese añadido, ¿cómo puede comprenderse que un añadido pueda así añadirse a –¡paradoja!– una primacía? O el bien añade y hay que concederle la primacía, o no añade nada y queda por establecer positivamente la primacía del *ens*. En resumen, si el *ens* interviene primero, esta primacía no puede obtenerse mediante sustracción. De igual manera, obligado por la necesidad de la cosa misma, santo Tomás dobla la primera –y floja– argumentación por una justificación positiva e incondicionada de la primacía del *ens* sobre el bien. ¿Por qué mantiene el *ens* la primacía que, de hecho, le arrebata la consideración de la finalidad buena? ¿Bajo qué relación el *ens* invierte la anterioridad incondicionada de la bondad que incluso el no-ente alaba? Porque un nuevo punto de vista entra en juego. Un punto de vista que tiene justamente esta novedad: designar un punto particular a partir del cual se ejerce la vista. La primacía de la bondad dependía de la alabanza del Requerido por parte de todos los requirientes, incluso de los que no son; de ahí que la bondad transgrediera el ser por defecto –el defecto del menos que nada– como también por exceso –la hipérbole del Requerido– según un admirable comercio de los extremos, en contra tanto del ser común como de toda representación. Y ello porque la comunión sobrepasa aquí en caridad lo que el ser delimita como denominador común, ya que ninguna representación, por definición finita, podría acceder a los senderos del Requerido ni a los abismos de sus últimas

59. *Addere*, dice el *Comentario a las sentencias*, I, d. 8 q. 1, a. 3, *resp.*; *superaddere*, dice el *De Veritate*, q. 21, a. 1 *ad* 1; *importare* dice la *Suma teológica, Ia*, q. 5, a 2, *ad* 1. El bien supone el *ens*, al cual se «añade» como por importación.

condescendencias. Así pues, para situar –por restricción– al *ens*, y a la comunidad que él dibuja, hay que asegurarle obligatoriamente un sitio, es decir, un punto de vista. Y, de hecho, santo Tomás no duda en establecer la primacía del *ens* mediante la primacía de un punto de vista que limita la vista a las medidas del *ens*; punto de vista: sólo un determinado ángulo visual permite determinar el *ens*, hacer del *ens* un punto firme. Se procederá entonces de la siguiente manera: «En sentido simple y absoluto, el *ens* es anterior a los otros [*sc.* trascendentales: bien, uno, verdad]. La razón de ello es que el *ens* se encuentra comprendido en su comprensión, algo que no sucede recíprocamente. Pues el primer término que sobreviene a la imaginación del entendimiento es el *ens*, sin el cual el entendimiento no puede aprehender nada, *primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu*». O incluso: «Lo que sobreviene en primer lugar en la concepción del entendimiento es el *ens*, ya que por él cada cosa, cualquiera que sea, resulta cognoscible, por cuanto ella es en acto (...); de donde se sigue que el *ens* es el objeto propio del entendimiento y que es, pues, el primer inteligible, *primo in conceptione intellectus cadit, proprium objectum intellectus et sic* (...) *primum intelligibile*»[60]. El punto de partida, para santo Tomás (y no sólo para Duns Escoto), es Avicena: «el *ens* es lo que sobreviene primero en la concepción del espíritu, como dijo Avicena»[61]. El *ens* aparece primero, a condición de que se tome el punto de vista del entendimiento humano; la primacía del *ens* depende de la primacía de una concepción del entendimiento y del espíritu del hombre. La primacía del *ens* no tiene nada de absoluto ni de incondicionado, sino que se apoya en otra primacía, que permanece discretamente en segundo plano. Pero es esta primacía la que hay precisamente que interrogar, ya que ofrece al *ens* su dominación en detrimento del bien

60. Respectivamente *Comentario a las sentencias*, *I*, d. 8, q. 1, a. 3, *solutio*, luego *Suma teológica*, *Ia*, q. 5, a. 2, *resp.*; al cual vincularemos este fragmento: «... todo lo que participa de otras participaciones, participa primero del ser mismo: pues cada cosa es primero comprendida como un ente, *prius intelligitur aliquod ens*, antes que ser comprendida como una, viva, o sabia», *In librum De divinis nominibus expositio*, n. 635, *loc. cit.*, p. 236.

61. *De Veritate*, q. 21, a.1, *resp.*

(y de la tradición dionisiana). En efecto, definir el *ens* como *objectum* del entendimiento humano implica necesariamente, al parecer, interpretarlo también a partir de la representación; además, santo Tomás introduce explícitamente la concepción, la aprehensión y la imaginación del entendimiento, por tanto, del hombre: el *ens* se ofrece como el primer cara a cara que el hombre puede aprehender como *su* objeto. Siendo nuestro propósito estrictamente teológico, no insistiremos aquí sobre la dificultad y la importancia de esta sumisión del *ens* a la esencia y al prestigio de la representación. Pero, teológicamente, una pregunta se plantea inmediatamente: si el *ens* se define como el primer objeto aprehendido por el espíritu humano, antes de cualquier otra especificación, independientemente de cualquier otra medida que no sea la del entendimiento humano, ¿cómo puede el *ens* soportar el esfuerzo y la separación de una analogía? ¿No se debería, al contrario, extraer de esta posición la consecuencia escotista: el *ens*, que resulta de un concepto por cuanto resulta primero de una aprehensión humana (*in via*), permanece unívoco para «Dios» igual que para todos los otros entes?; la nominación de Dios como tal ¿dependería entonces de otra tentativa diferente del discurso del *ens*? La oposición legendaria de las escuelas tomista(s) y escotista impide, evidentemente, desarrollar aquí esta pregunta. Que se nos permita al menos identificar un punto extraño e ineludible: la aprehensión tomista de Dios como *ipsum esse* y, por tanto, su denominación a partir del *ens* intervienen, en el orden de las razones, *antes de* que se constituya la doctrina de los nombres divinos y, por tanto, de la analogía; además, las interminables dificultades suscitadas posteriormente por la formulación de una «doctrina tomista de la analogía» interfieren mucho con esa distorsión. A riesgo de endurecerla, la resumiremos así: como, por definición e intención, toda doctrina de los nombres divinos se esfuerza en «destruir» (en sentido heideggeriano) el primado idolátrico de un punto de vista humano pretendidamente ineludible en el principio de la nominación de Dios y, además, como el primado del *ens* sobre los otros nombres divinos posibles reposa sobre el primado de la concepción humana, santo Tomás –conscientemente o no, poco importa– intentó sustraer el *ens* de la doctrina de los nombres divinos. Concretamente, invirtió

el primado de la bondad sobre el ser que Dionisio había reconocido en su tratado sobre *Los nombres divinos*. Desde el punto de vista del entendimiento que aprehende un objeto, el *ens* resulta primero. Desde el punto de vista del Requerido que se da sin límite, la bondad resulta primera. Hay que escoger: si la teología procede mediante aprehensión de conceptos, como una «ciencia», entonces el *ens* resultará ser el primero también para ella y el punto de vista del hombre, normativo (al menos según el método, pero el método, en ciencia, lo decide todo). Si la teología se pretende *teológica*, someterá todos sus conceptos, sin exceptuar el *ens*, a una «destrucción» mediante la doctrina de los nombres divinos, a riesgo de tener que renunciar al estatuto de «ciencia» que opera por conceptos para, resueltamente no-objetivante, alabar mediante requerimientos infinitos. Por una ambigüedad temible pero ejemplar, santo Tomás no afrontó semejante elección, pretendiendo así mantener a la vez una doctrina de los nombres divinos y la primacía del *ens* a título de primera concepción del entendimiento humano. Para nuestro propósito, poco importa la herencia históricamente reconocible de esta indecisión; lo único que cuenta es lo que la provoca: la pretensión de que el *ens*, aun definiéndose a partir de la concepción humana, valga como primer nombre de ~~Dios~~. Esta pretensión difícilmente puede escapar a la sospecha de idolatría, desde el momento en que el *ens*, referido de este modo a ~~Dios~~, se engendra no solamente *in conceptione intellectus*, sino también *in imaginatione intellectus* –en la imaginación del entendimiento, así pues, en la facultad para formar imágenes, es decir, ídolos. Pues «la potencia imaginativa se forma cierto ídolo de una cosa ausente, incluso de una cosa nunca vista, *vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam numquam visae*»[62]. Si la imaginación puede producir el ídolo que reemplaza al ausente y si el *ens* sobreviene el primero en la concepción de la imaginación, ¿no podemos arriesgarnos diciendo que, según lo que santo Tomás mismo se permite insinuar, el *ens*, relacionado con «Dios» como su primer nombre, podría fijar su último ídolo?

Provocar esta pregunta no es para nada gratuito, puesto que, sólo tras la gigantomaquia en torno al *ens* y a la bondad que opone Dionisio a santo Tomás, la pregunta sobre el ser se liga definitivamente (y a pesar de Duns Escoto) a la pregunta sobre el ~~Dios~~ de Jesucristo. En lo sucesivo, la teología deberá situar en el centro de su trabajo la inclusión de «Dios» en el *esse*, hasta «comprender» a «Dios» en el objeto de la metafísica (Suárez)[63]. Lo divino no había esperado ciertamente a santo Tomás para entrar en metafísica; pero sólo con santo Tomás el ~~Dios~~ revelado en Jesucristo bajo el nombre de caridad se ve obligado a entrar en el rol de lo divino de la metafísica, asumiendo *esse/ens* como su nombre propio. En lo sucesivo, se encuentran reunidas las condiciones necesarias y suficientes para que, junto al destino del «Dios de los filósofos y de los sabios», se trate también de la recepción del «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob». Descartes, decidiendo toda la metafísica ulterior, determinará a aquél que resulta para él el ~~Dios~~ de los cristianos no solamente como idea del infinito, sino también como *causa sui*. De este modo, las aporías de la *causa sui* podrán, mediante el intermediario del «Dios moral», engendrar una «muerte de Dios» en la que se cumple positivamente el ídolo

62. *Suma teológica, Ia*, q. 85, a. 2, *ad* 3. Cuando este desacuerdo entre Dionisio y santo Tomás no es simplemente transformado en un acuerdo «implícito» (P. Faucon, *Aspects néo-platoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille/París, 1975, p. 236), se convierte entonces en un pretexto para celebrar un progreso importante del pensamiento cristiano; Dionisio, según E. Gilson, «no logra remontar el primado del Bien para alcanzar el primado del Ser»; en esta perspectiva, va de suyo que, entre la «primacía del bien» y «la primacía del ser», la «platónica» es la primera y la «cristiana», la segunda; pues no resulta nunca digna de formularse la cuestión de si es posible y *conveniente* «concebir a Dios como idéntico al Ser» (E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, 1932, p. 94-95, en las que se comenta el debate tomista con *Los nombres divinos V*, 1). El ilustre historiador, por una parte, nos ilumina puntualizando perfectamente la diferencia entre Dionisio y Tomás tanto como, por otra, ahoga la cuestión propiamente teológica que aquí se está poniendo en juego mediante la certeza que él sostiene y que consiste en ver ahí [Dionisio y Tomás] tan sólo un progreso. Esta insuficiencia también se encuentra en A. Feder, «*Des Aquinaten Kommentar zu 'Pseudo-Dionysius'* De divinis nominibus. *Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas*», *Scholastik I*, 1926 (que menciona sin más la inversión tomista, p. 344-346), y en K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leyde, 1966 (mención sin comentario del giro, p. 466).

63. Suárez, *Disputationes Metaphysicae, I*, s.1, n.19, 13, 26, etc. [tr. esp., *Disputaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 1960]. Véase nuestro estudio *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981, p. 128-139.

metafísico de «Dios», pero en la que se disimula radicalmente el carácter idolátrico de ese ídolo. Este disimulo radica en la imposibilidad en la que se encuentra la inteligencia teológica, desde que el *ens/esse* prevalece como nombre divino, para encarar un nombre propiamente cristiano del ~~Dios~~ que se revela en Jesucristo –un nombre anterior al Ser del ente (según la metafísica) y, *por tanto*, anterior también a todo pensamiento del Ser como tal. Pues una sola vía puede aún abrirse: si «Dios es caridad, *agapè*» (*1 Juan* 4, 8), ¿puede el *agapè* transgredir el Ser? O dicho de otro modo, ¿puede el *agapè* dejar de aparecer como uno de los «modos» del ente (incluso si este ente tiene por nombre *Dasein*)? ¿Puede el *agapè* manifestarse sin pasar por el Ser y, si no puede determinar el Ser como uno de sus modos –propios–, puede al menos marcar su distancia respecto a él? Puesto que, para liberar a Dios del Ser, no basta con invocar otro nombre divino –por ejemplo, la bondad– mediante un muy sospechoso e insuficiente retorno a... Lo que hace falta sobre todo es mostrar concretamente cómo el Dios que se da como *agapè* marca su separación respecto al Ser y, por tanto, primeramente respecto al juego del ente como tal.

4. *La indiferencia de ser*

La liberación del Ser no significa hacer abstracción de él –porque la abstracción posibilita precisamente una de las maneras metafísicas del Ser del ente, el concepto objetivo de *ens*. La liberación del Ser no significa tampoco deshacerse de él y sustraerse –ya que esta sustracción misma abre al no-ente y, por tanto, permanece en el imperio del Ser del ente. La liberación del Ser tampoco significa, finalmente, que se pretende criticarlo o revocarlo –pues este discurso supone todavía un *logos*, un lugar desde el cual ponerlo por obra y, por tanto, las prerrogativas del Ser. La liberación del Ser –pero sin abstracción, ni sustracción, ni revocación– podría parecer tan insensata como imposible –a menos que las palabras *la liberación del Ser* designen primero, no una emancipación respecto al Ser (emancipación que confirma a su autor en el estatuto de ente), sino la libertad otorgada al Ser. Liberar el Ser para que,

pasando de un vuelo cautivo a un vuelo libre, libere su juego, se libere como un jugador que deja al fin que sus propios gestos se lleven a cabo instintivamente con una precisión imprevisible y meticulosa, en resumen, para que se abandone a sí mismo. Sin embargo, para que el Ser mismo así se libere, es preciso que pueda encararse; no encararse a partir de un ente (privilegiado o no, eso no importa *aquí*) y, por tanto, a partir de, por y para ese mismo ente, a cargo del juego entero por el cual el mundo vuelve mundanos a los entes; sino encarar el Ser (del ente) en algunos de sus rasgos, tan propiamente suyos que él mismo no sabría distinguirlos en ningún espejo invisible y que sólo una vista instituida a y en una cierta distancia podría distinguirlo. ¿Acaso liberar el Ser como tal no resultaría lo mismo que liberarse respecto al Ser? En *un* sentido, podría formularse así: encarar el Ser como él mismo no puede encararse. ¿Qué queremos decir con ello? ¿No corremos el riesgo de tomar el estrépito de las palabras por el rigor de los conceptos? A fin de cuentas, ¿a qué juego estamos jugando? Respuesta: intentamos jugar al/con el Ser según otro juego que el del Ser. O también: se trata de despreocuparse del Ser desbaratando el juego de reglas fijadas por él en su propio juego. O finalmente: desbaratar el Ser haciéndole jugar un juego distinto del suyo. Precisamente, el juego del Ser (y también el del Ser del ente) se juega según la diferencia ontológica, pensada o impensada como tal, en la separación del ente respecto al Ser o, cuando menos, en la inclusión de los entes en una ontología, incluso en una ciencia del *on*; el *on*, tomado como el ente, sólo se enuncia en este juego según una diferencia que lo reconduce, en tanto que ente, al *on* tomado como el Ser; de manera que el ente encara sólo el Ser que, a través de él, se encara siempre a sí mismo. Un juego de la diferencia ontológica como pliegue, pero sobre todo como repliegue del Ser/ente sobre su espectáculo invisible –¿otro ídolo? Si así se juega el juego, ¿qué implicaría entonces desbaratarlo dejando así de jugar? Sin duda alguna, eso implicaría jugar *sin* la diferencia ontológica; señalemos al punto que semejante juego *sin* la diferencia ontológica no coincide con el no-pensamiento metafísico de la diferencia ontológica, ya que pensar en la diferencia ontológica sin pensarla a ella misma, a la manera

de la metafísica, implica evidentemente que se piense siempre a partir de ella. En tal caso, sólo se puede intentar remontar desde la diferencia metafísicamente impensada a un pensamiento diferenciado del Ser como tal –pues la una y el otro habitan en la única diferencia ontológica. Para nosotros, se trata de algo muy diferente: jugar con el Ser sin la diferencia ontológica, para desbaratar su juego, requiere desalojarlo de la diferencia ontológica. Ahora bien, para empezar a esbozar este gesto, no hay que residir ya en la diferencia ontológica, ni siquiera disimulándola mediante lo impensado olvidadizo; el juego sólo puede desbaratarse encontrando otra regla; negar sin más la primera no desbarata nada ni tampoco libera, sino que anula el juego; jugar sin la (regla de la) diferencia ontológica implicaría que otra regla interviniera para garantizar la regla del juego y, sólo así, desbaratarlo. Sin embargo, desbaratar* significa mucho más que modificar la regla de un juego; desbaratar significa también jugar contra el que rige el juego, devolverle en su contra el juego que estaba intentando para jugárnosla. Desbaratar el Ser exige, por tanto, mucho más que revocar la diferencia ontológica en favor de otra diferencia[64]. Se trata de que el ente juegue según una regla tal que sus diferencias no reenvíen al Ser; o también: se trata de que el ente se disponga y se interprete según una diferencia tal que ya no permita que el Ser *se* restablezca en el ente, ni que el ente *se* reconduzca al Ser, de manera que el juego del ente escape al Ser, el cual ya no aparecería más en él –ni siquiera bajo la figura del retiro o de lo impensado. Mediante esta diferencia indiferente a la diferencia ontológica, pero de ningún modo indiferente al ente, habría que

* En francés, «*déjouer*». El autor está desarrollando su argumentación a partir de las palabras «*jeu*», «*jouer à/jouer de/se jouer/se jouer de*» y «*déjouer*», que tienen un mismo lexema y que traducimos respectivamente por «juego», «jugar a/jugar con/jugarse (o ponerse en juego)/despreocuparse» y «desbaratar». Estos dos últimos términos no mantienen el mismo lexema. Sin embargo, en el caso que nos ocupa ahora, nótese que «desbaratar» traduce perfectamente el significado de «*déjouer*», puesto que significa tanto «deshacer o arruinar algo» como también «desconcertar, poner en confusión a los contrarios» (véase DRAE, *sub voce*). [N. de los T.]

64. Como lo emprenden, en direcciones divergentes, E. Lévinas y J. Derrida; véase nuestro acercamiento en «*L'autre différant*», en *L'idole et la distance*, § 18, p. 274-294 [tr. esp., «El otro difiriente», en *El ídolo y la distancia*, *op. cit.*, p. 209-223].

desviar el juego del ente con el Ser de él mismo, de manera que el Ser (del ente) despunte bajo ciertos rasgos que no ofrece a ningún espejo invisible y que él mismo no podría, por tanto, ni ver ni decir. La otra diferencia distorsionaría ese juego del Ser con el ente que la diferencia ontológica hacía reflejo y en cierto sentido, por tanto, cerrado –a la espera de una liberación. La diferencia ontológica reconduce –incluso en el caso de impensado– el ente al Ser, despliega el Ser en ente(s) para completar la mirada refleja del uno en el otro, invisiblemente emparejados, no visiblemente aparentes: de ahí, incluso y sobre todo en su decidido retiro, el Ser se ofrece como el ídolo reservado al resultar reflejo sólo de sí mismo. Pantalla del Ser en la que, por cada ente, el Ser se proyecta sobre él mismo[65]. Distorsionar una diferencia mediante otra desbarata el Ser (del ente), de tal manera que el ente no reenvía ya al Ser en un reflejo evidente (aunque impensado), sino a otra instancia, respecto a la cual se extrae otra diferencia más esencial al ente que la diferencia ontológica misma.

Acabamos de trazar un esbozo anticipatorio de la liberación del Ser, pero se trata tan sólo de un esbozo. Desarrollarlo concretamente exigiría que interviniera una instancia tan pensable como extraña a la diferencia ontológica, pensada o impensada. Y, sin duda, pensamos de inmediato en la revelación bíblica para cumplir esa función, puesto que ella opone a «la sabiduría que buscan los griegos» (por tanto, al *on* siempre buscado por Aristóteles)[66] la «sabiduría de Dios» (*I Corintios* 1, 22 y 24). Pero la oposición de las dos sabidurías

65. Pantalla del Ser (véase *supra*, cap. II, sección 4) implica que el Ser mismo vale como un ídolo. Pero esta idolatría no debe confundirse con la que un ente soporta; el ente se proyecta en una pantalla, en la que aparece así como el primer visible; el Ser no aparece nunca como tal, porque aparecer en perfecto desvelamiento sólo pertenece al ente; sin embargo, esta inapariencia constitutiva del Ser (como retiro en el desvelamiento mismo) no lo sustrae a la idolatría: el Ser, a título de pantalla sobre la cual se proyecta cualquier ente para aparecer en y como lo visible, constituye la condición de posibilidad, por excelencia, de todo ídolo que quiera constituirse como tal –a saber, como aparente. El Ser abre el cofre [*écrin*] de la idolatría, a título de pantalla [*écran*] de todo ídolo.

66. La relación entre *I Corintios* 1, 22 y el *aei zetoumenon on* de *Metafísica* Z, 1, 1028 b 3, proviene evidentemente del propio Heidegger (*Wegmarken*, G. A. 9, p. 379; tr. fr., *Questions I*, p. 40-41 [tr. esp. *Hitos*, *op.cit.*, p. 309-310]).

no basta para desbaratar el juego del Ser del ente, ya que –al menos su evidencia parece admitida en todo lugar, sin cuestionarla– la revelación bíblica no dice ni una sola palabra respecto al Ser. Así, se busca apoyo en ese silencio para circunscribir la palabra bíblica a una variante creyente del ente. Pero, precisamente, ¿escapa ese silencio a toda interrogación? Hay que distinguir, de hecho, entre dos puntos bastante diferentes. Incontestablemente, la revelación bíblica ignora la diferencia ontológica, la ciencia del Ser/ente en cuanto tal y, por tanto, la pregunta por el Ser. Pero no hay nada más inexacto que pretender que ella no diga una palabra sobre el ente, el no-ente y la enticidad. En lo que sigue, vamos a encontrar tres textos que contienen tres palabras sobre el ente, dichas en griego y en conformidad cuando menos con el léxico de los filósofos griegos. Esta homonimia (o incluso más) permitirá medir concretamente cómo una diferencia indiferente a la diferencia ontológica puede, como mínimo, intentar desbaratar el juego del ente con el Ser. Antes de indignarse frente a esta pretensión incongruente, que el lector estupefacto se imponga un tiempo de paciencia –para leer solamente.

El primer texto que leeremos se encuentra en *Romanos* 4, 17; trata de la fe del primer creyente, Abraham; según el apóstol Pablo, él se constituye como «el padre de todos nosotros, según está escrito: 'te nombro padre de una multitud de pueblos', ante Aquél en quien creyó, el Dios que hace vivir a los muertos y que llama a los no-entes como entes, *kalountos ta mê onta ôs onta*»[67]. Si lo que se escribe permanece escrito, hay que comprender lo que se dice de esa manera. De entrada, el versículo se sitúa dentro de la fe, no solamente porque Abraham creyó, sino porque de esa fe originaria y paterna proviene quien escribe y quienes lo leen; o incluso, la fe reconoce que Aquél a quien se confían los creyentes hace revivir a los muertos. De ahí se sigue una primera fórmula, estrictamente kerigmática: creemos en el Dios que hace (re)vivir

67. Crampon traduce: «... que llama lo que no es como siendo (ya)». La Vulgata traduce por «*et vocat ea quae non sunt tanquam ea quae sunt*»; Lutero por «*und rufet dem, das nicht ist, dass es sei*». Una traducción alemana (católica) propone más radicalmente: «... *dass nicht Seiende als seiend herbeiruft*.» (L. de Wette, *Die Bücher des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1832, 2.ª ed., *ad loc*.).

a los muertos. Ahora bien, y a partir de ese momento el texto nos deja estupefactos, el enunciado kerigmático se duplica con una segunda fórmula, construida evidentemente sobre su esquema, pero con un léxico nuevo, incluso extraño: Pablo habla aquí como los filósofos de un tránsito entre *ta mê onta* y *(ta) onta*, los no-entes y los entes. Podríamos pensar, en primera instancia, en lo que Aristóteles tematiza bajo el nombre de *métabolê kath'ousian*, esa forma extrema del cambio que conduce desde la no-estancia (*ousia* deshecha) a la estancia (*ousia* acabada), o a la inversa. Es sabido que Aristóteles duda que pueda producirse realmente alguna vez semejante cambio, ya que una «materia» siempre permanece en sustrato[68]. Entonces, ¿cómo puede, según Pablo, concebirse un tránsito tan radical? La respuesta sólo resulta posible si corregimos inmediatamente la formulación de esta última pregunta, puesto que el tránsito no depende aquí de la concepción de Pablo, como si él pudiera tener al respecto el menor conocimiento doctrinal, al tratarse de un discurso a partir de la fe y sobre la fe. O incluso: si ese tránsito no puede ser concebido ni por Pablo, ni por Abraham, ni por cualquier otro hombre, es porque ello resulta de otra imposibilidad: ese tránsito no depende de los *(mê) onta* a los que afecta, empero, íntimamente; los *onta* no disponen aquí «en ellos mismos, de ningún principio del cambio»[69], de ninguna potencialidad intrínseca que exigiera o preparara su acabamiento. El tránsito les adviene del exterior; el tránsito del no-ente al ente los atraviesa por completo, proviniendo de más acá y prosiguiendo más allá; el tránsito los establece como *onta* mediante un establecimiento totalmente extrínseco, en el sentido en que, en otro registro, se habla de justificación extrínseca. ¿Por qué se trata de un tránsito extrínseco del no-ente al ente? Si los entes permanecen sin razón ni función en este tránsito, el texto da claramente

68. Véase Aristóteles, *Física*, *III*, 1, 200 b 32-34 (los géneros de la *metabolê*) [tr. esp., Gredos, Madrid, 1998, p. 177], y especialmente la discusión sobre la *génesis* absoluta, *Acerca de la generación y la corrupción*, 318 b 3 ss. [tr. esp., Gredos, Madrid, 1998, p. 40-41], que parece distinguir la generación absoluta de la generación relativa mediante un criterio a su vez relativo: según si el sustrato permanece «desconocido» o no (318 b 23) a la sensación.

69. *Física*, *II*, 1, 192 b 13-14 [tr. esp., *op. cit*., p. 129].

el motivo de ello: este tránsito no depende de los (no-)entes, sino de Aquél que los llama. ¿Qué significa esa llamada? Los no-entes no son (o ya no son); esa nada tiene su razón que la hace justa e insuperable, la muerte; el mundo olvida a los hombres muertos y, por ello, no-entes. En el mundo, no hay salvación para ellos. El mundo no los salva, ni los nombra, ni los llama. La diferencia óntica entre el ente y el no-ente no admite apelación ni llamada alguna; en el mundo, la diferencia juega, inapelable. Pero entonces, desde un allende diferente del mundo, ~~Dios~~ llama. Llama y recurre a su propia indiferencia frente a la diferencia entre ente y no-ente. Llama y recurre a su propia llamada, que pone en juego esa indiferencia de tal manera que la llamada no sólo llama a los no-entes para que devengan entes (*ôs onta* puede tener aquí este sentido consecutivo o/y final), sino que llama a los no-entes como si fueran entes. En la llamada, no ha lugar la diferencia entre no-entes y entes: los no-entes son llamados en tanto que no son entes; pero los no-entes aparecen, en virtud de la llamada, como si fueran (y *ôs* tiene también ese sentido adverbial, *tanquam ea quae sunt*, dice la Vulgata). La diferencia óntica fundamental entre lo que es y lo que no es resulta indiferente –pues todo resulta indiferente ante la diferencia que ~~Dios~~ marca con respecto al mundo. Indiferencia de la diferencia óntica y, nótese, no su destrucción: pues los no-entes sólo se descubren como entes en virtud de la llamada de Dios; el *como si*, aunque no disminuye la potencia de su tránsito, marca irremediablemente que ese tránsito les resulta tan extrínseco como la llamada que lo suscita. Indiferencia a la diferencia óntica, la cual explica, por otra parte, por qué el ~~Dios~~ que llama ha tomado a los muertos por *mê onta*, cuando, hablando con rigor, no es que sean simplemente nada, sino que son cuerpos sin vida, después cadáveres sin forma y, por último, materia biológica destinada a materializar otras nuevas formas. No obstante, desde el punto de vista de Aquél que llama a la fe y a la caridad, las distinciones ónticas internas a la muerte resultan indiferentes y juegan entonces *como si*, en la muerte, se tratase de la corrupción absoluta. Resumamos: la diferencia óntica entre el ente y el no-ente interviene claramente, situada a la sombra del kerigma; sin embargo, ella no funciona según las normas del ente, sino

según los operadores (fe, llamada, como si) que, lejos de fundirse en esa diferencia óntica, la hacen parecer indiferente, dejándola del todo intacta. Que la diferencia óntica se encuentre así afectada de indiferencia remite, como cuando un contraste luminoso hasta entonces bastante visible se desvanece en un deslumbramiento común, a otra diferencia, todavía anónima, pero que ya está operando. Entre los (no-)entes interviene una diferencia que, valiéndose del ente al que llama ciertamente *como* tal, lo desvía de la diferencia óntica en la que se dividen los entes y los no entes. Quedaría por perfilar con un trazo más firme esta otra diferencia posible. Quedaría por decidir, pues, si la indiferencia a la diferencia entre los entes afecta a la diferencia ontológica misma.

En el mismo camino que estas preguntas están trazando, un segundo texto espera ahora su lectura. Se trata de *I Corintios* 1, 28. Nótese de entrada que este pasaje está situado en el mismo capítulo que, algunos versículos más arriba (1, 18-24), opone una «sabiduría de Dios» a la «sabiduría del mundo» y traza así una diferencia tan radical entre ellas que acaba resultando una contradicción, en la que cada término sólo puede aparecer a la mirada del otro como una «locura». A este texto, hay que reconocerle una autoridad tanto mayor en la medida en que Heidegger, y con él el pensamiento del Ser, lo convoca para fijar la relación de la teología con la filosofía[70]. Citémoslo en su contexto específico: «Considerad también, hermanos, vuestra llamada (*tên klêsin umôn*): no hay [entre vosotros] muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles. Pero las cosas locas del mundo, Dios las eligió para confundir a los sabios, y las cosas débiles del mundo, Dios las eligió para confundir las cosas poderosas, y las cosas innobles del mundo (*agenê, ignobilia* dice la Vulgata) y las cosas despreciables, Dios las eligió, y también a los no-entes, para anular a los entes (*kai ta mê onta, ina ta onta katargêsê*) –para que ninguna carne se glorifique ante Dios»

70. Véase la referencia ya citada más arriba en este mismo capítulo: *Einführung in die Metaphysik*, p. 6 –tr. fr. París, 1962, p. 20; y *Wegmarken*, G. A. 9, p. 379 –tr. fr. en *Questions I*, p. 41 (modificada) [tr. esp., respectivamente, *Introducción a la metafísica*, ed. Nova, Buenos Aires, 1972, p. 46 (puede consultarse otra traducción de este mismo texto en ed. Gedisa, Barcelona, 1997) e *Hitos, op. cit.*, p. 310].

(*I Corintios* 1, 26-29)[71]. Se reconoce de inmediato lo que ya habíamos identificado como una indiferencia respecto a la diferencia entre los entes y los no-entes: ~~Dios~~ elige los no-entes para anular y derogar los entes. De entrada, la indiferencia se manifiesta en que ~~Dios~~ puede elegir lo que no es como si fuera, cuando evidentemente, si se trata de lo que de hecho no es, nada podría darse ahí a elegir; sin embargo, para ~~Dios~~, lo que es nada es como si fuese. La indiferencia se manifiesta también de una segunda manera: lo que es puede, para ~~Dios~~, ser como si no fuera; el hecho de ser ente –y de seguir siéndolo, pues no se trata aquí de destrucción, sino de anulación[72]– nada asegura contra la nada: así como el no-ente, una vez ya elegido, se descubre como si fuese, así también el ente, una vez ya anulado, se descubre como si no fuese. El *como si* juega de la nada al ente («los hermanos») y del ente a la nada («el mundo»). Tal y como *Romanos* 4, 17 señalaba una sola forma de indiferencia respecto a la diferencia óntica (del no-ente al ente), este texto la muestra operando simultáneamente en dos direcciones: del no-ente al ente, del ente al no-ente; la indiferencia establece así su indiferencia respecto a las dos transgresiones posibles de la diferencia óntica (generación absoluta, corrupción absoluta); atesta, por tanto, su coherencia y su rigor. Sin embargo, una vez establecido este primer punto, la confirmación misma de la indiferencia respecto a la diferencia entre ente y no-ente destapa una dificultad inquietante; jugando tanto y tan bien con los (no-)entes, y desbaratando tan hábilmente el nombre y la cosa, esos dos textos paulinos pierden quizás más de lo que ganan; ¿acaso su indiferencia respecto a la diferencia entre (no-)entes estaría delatando simplemente

71. La Vulgata traduce: «*... et ea, quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret*» (*destruere* traduce, mal, el verbo *katargein*, abolir). Lutero lo recoge así: «*... und das da nichts ist, dass er zu nichte mache, was etwas ist*». Heidegger propuso una traducción de este pasaje: «*Und so hat Gott das Abkunftlose der Welt, die Niedrigen, das Nicht-Seiende auserwählt, um das Seiende, das Herrschende zu vernichten*» (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, G. A. 26, p. 222). Esta traducción nos parece, salvo un añadido (*das Herrschende*), la más precisa.

72. Insistamos en el hecho de que Pablo emplea *katargein*, conforme a su uso profano, no en el sentido de destruir, aniquilar, sino de abolir, revocar, suspender (un decreto, una ley, *la* Ley); así en *Romanos* 3, 31; 4, 14; 7, 2; *I Corintios* 2, 6; *Efesios* 2, 15, etc.

la ausencia de pensamiento riguroso, el exceso retórico o, cuando menos, la distorsión poco escrupulosa de la acepción filosófica de los términos? Distorsión, sin lugar a dudas, pero puede que no resulte ni del azar ni de un arrebato, sino de una intención coherente y medida. La reversibilidad de *ta mê onta* y *ta onta* resulta de una «anulación» (1, 28, *katargêsê*), no de una confusión ni de un desconocimiento; esta anulación repite otra operación, efectuada algunos versículos más arriba en el mismo capítulo: la «sabiduría de Dios» (1, 21), denominada seguidamente «la sabiduría llegada a nosotros desde Dios» (1, 30), contradice la «sabiduría del mundo» y la vuelve loca, la «enloquece» (1, 20), como un imán enloquece una brújula quitándole toda referencia a un polo fijo. Pero, ¿quién ejerce esa sabiduría enloquecida? La respuesta suprime toda ambigüedad: sólo y estrictamente «los griegos buscan la sabiduría, *sophian zêtousin*» (1, 22); el enloquecimiento de los griegos repercute sobre lo que pone en juego su sabiduría; ahora bien, esta sabiduría, según los más griegos entre los griegos que aman la sabiduría (los filósofos), se propone como asunto «siempre buscado, *aei zêtoumenon*, y siempre fallido, la pregunta qué es el ente, *ti to on* o, lo que es lo mismo, qué es la *ousia*»[73]. Por ello, nada más coherente ni más útil para el discurso paulino que hacer constatar el enloquecimiento no sólo de la «sabiduría» filosófica de los griegos, sino también del asunto que esa sabiduría no deja de mentar, como la aguja de una brújula no deja de apuntar a un punto por lo demás inalcanzable: el amor a la sabiduría (del mundo) se enloquece, porque el índice que la guía, el *on*, primera y principalmente, se enloquece. Enloquecerse: volverse loco, como una rueda o una polea se vuelve loca, girando libremente sobre su eje al estar separada de todo enganche efectivo: loca, es decir, sin eje. El ente se enloquece porque, en lugar de marcar el

73. El hilo conductor ofrecido por *zêtein* se encuentra en *Lucas* 9, 9 (donde es Herodes quien «busca verlo»), en *Hechos* 17, 27, donde son los paganos quienes «buscan a Dios», mientras que por el contrario el *agapè* «no busca cosas para sí mismo, *ou zêtei ta eautês*» (*I Corintios* 13, 5). En *Tito* 3, 9, las «búsquedas» son calificadas de «estúpidas». Se podría incluso aventurar que «buscar» connota a menudo una mención de apropiación que precisamente con la revelación, en tanto que *agapè*, será abolida.

sentido, se queda libre de todo sentido, insensato, alienado para y por un sentido no solamente desconocido, sino sobre todo inencarable, impensable. El *on*, por definición, implica el pliegue de la diferencia ontológica, ya que se implica en él (entiéndase en ambos sentidos), es decir, se orienta según el Ser (pensado o no como tal, eso no importa *aquí*); el *on*, por definición y diferencia ontológica, se orienta hacia el Ser: se pliega al Ser por cuanto se despliega según el pliegue Ser/ente; orientarse hacia el Ser, como la aguja se orienta hacia el norte, pues el oriente mismo sólo se encuentra si no se pierde el norte, con relación al cual se define; así, el ente sólo se despliega si se pliega al pliegue de la diferencia ontológica que implica el Ser. Enloquecer el ente significaría, por tanto, nada menos que: volverlo loco liberándolo del Ser, separarlo del eje del Ser, desvincularlo del Ser. O dicho de otra manera: anular el pliegue que pliega el ente al Ser, sustraer al ente de aquello por lo cual es, el Ser, desplegar el ente fuera de su único y universal sentido, que *es*. Enloquecer el ente consistiría en definirlo como tal de una manera que, sin embargo, no lo abordara nunca por lo que él es, a saber, precisamente que es y que sólo es eso –lo que es, sin ninguna otra especificación; abordar el ente como tal, ignorando en él lo que lo despliega como tal –el Ser. El enloquecimiento de la «sabiduría del mundo» (filosofía) mediante la «sabiduría de Dios» se cumple en una distorsión del pliegue del ente/Ser, determinando así el ente sin recurrir al Ser: indiferencia respecto a la diferencia óntica, pero también respecto a la diferencia ontológica.

Veamos entonces cómo el texto paulino desbarata el juego del Ser haciendo jugar al ente como si no estuviese plegado al pliegue del Ser; pues si Pablo merece el nombre de «un espantoso estafador», hay que tomarlo en un sentido más radical que el entendido por el propio Nietzsche, en el sentido, más precisamente extramoral, de una cierta distorsión del ente[74]. ¿Qué significa *aquí* los no-entes, *ta mê onta*? De manera evidente, paradójica pero incontestable, se trata de lo que el sentido común llamaría entes o «cosas»: se trata

74. Nietzsche lanza esta fórmula justo después de citar *I Corintios* 1, 20-28, en *El Anticristo*, § 45 [tr. esp., Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 88].

de los hombres, cristianos, en Corinto, que están ahí y que están ahí incluso demasiado, como lo prueban sus desórdenes y sus querellas. No obstante, Pablo los nombra no-entes. Entonces ¿debemos concluir que, para Pablo, no-entes no quiere decir no-entes, que no-ente no designa lo que no es, y que él lo asigna entonces independientemente respecto al despliegue en y según el Ser? Antes de explicarlo, constatémoslo. Para aproximarnos a la intención de Pablo, observemos primero la construcción del texto: al comienzo, los «hermanos» (v. 26) y, al final, «los no-entes» (v. 28); se trata de los mismos que en el origen son y que, al final, ya no son (aunque, de hecho, siempre sean). ¿Qué ocurre entre esos dos momentos? Pues lo siguiente: si abordamos e interpretamos los «hermanos» no como lo que son en sí –a saber, entes, como todo y cualquier otra cosa–, sino como lo que, de hecho, son «según la carne» (v. 26) o, dicho de otro modo, a los ojos del «mundo» (v. 27, 28), entonces se deshacen. Ese deshacerse se profundiza en dos momentos. En el primero, los «hermanos» siguen siendo humanos aunque muy poco dotados: ni sabios, ni poderosos, ni nobles; en resumen, «no gran cosa» (v. 26). En el segundo momento, se deshacen infinitamente más, pues sus insuficiencias a los ojos del «mundo» no solamente los vuelven débiles, locos, despreciables e innobles, sino que les niegan incluso su humanidad: los atributos varían del masculino plural al neutro plural; el «mundo» los tiene, a la manera de esclavos, como «cosas», impuras y simples; evidentemente, no reconoce en ellos ni «hermanos» ni siquiera humanos, sino sólo «menos que nada»; menos que nada, por debajo del umbral de reconocimiento, en el que la alteridad aparece como otra porque presenta siempre un mínimo de realidad reconocible. Ese menos que nada, ese grado menor que cero, al que «el mundo» ya no da ni siquiera un nombre porque no encuentra nada propio y nada en común (con él), Pablo lo nombra, *en nombre del «mundo»*, los no-entes, *ta mê onta* (¡neutro!). Este nombre por debajo de todo nombre surge al final de una reducción operada por «el mundo». ¿En nombre de qué tiene «el mundo» como no-ente lo que es, al menos, puro ente? Para responder, hay que volver atrás y preguntarse en nombre de qué puede Pablo reconocer como «hermanos» eso (¡neutro!) que el «mundo» tiene por menos que nada; la respuesta se encuentra en el inicio del

texto: «... Considerad también, hermanos, vuestra llamada» (v. 26). Pablo no dice: «consideraos vosotros», pues considerándose ellos mismos bajo su propia y única mirada (literalmente, «*blêpete*, ¡miraos!»), en un *cogito* elemental, ellos se verían como los ve el «mundo» –como «menos que nada»; al contrario, Pablo les exige que miren lo que no son o, mejor, lo que no les pertenece ni a ellos, ni a su enticidad bruta, ni al «mundo», a saber, «vuestra llamada», literalmente la llamada de ellos; no su llamada, sino la llamada dirigida a ellos (*tên klêsin umôn*, v. 26). ¿Qué llamada se lanza entonces hacia ellos? Ya habíamos encontrado esta llamada en *Romanos* 4, 17. Se trata de la llamada de ~~Dios~~ que hace vivir y «llama a los no-entes como [si fueran] entes, *ta mê onta ôs onta*». Mediante la llamada de ~~Dios~~, los «menos que nada» aparecen, no a sus propios ojos, ni a los ojos del «mundo», como entes; aunque considerados, inversamente, sabiduría contra sabiduría, locura contra locura, [aparecen] como no-entes. De donde se sigue una segunda evidencia: la decisión sobre la enticidad no depende ni de las categorías de un discurso filosófico, ni del Ser que se despliega en la diferencia ontológica, sino de instancias que quedan separadas por el límite entre el «mundo» y la «llamada» del ~~Dios~~ que hace vivir. Y curiosamente, al menos para una lectura atenta, la no-enticidad de lo que a pesar de todo es resulta del «mundo», mientras que ~~Dios~~ fuera del mundo provoca la enticidad de los no-entes. En este caso, ¿cómo podemos concebir que «el mundo» recuse incluso hasta la enticidad a los humanos que, en sí, son? Por lógica, el «mundo» debería saber, siguiendo su propia sabiduría que origina la filosofía, lo que es el ente y reconocer entes donde es lo que es; entonces, ¿por qué, al menos según Pablo, el «mundo» distorsiona el primer uso conceptualmente correcto de los términos *ta onta/ta mê onta*, apartándose de su propia lógica? Respuesta: porque el «mundo», en su fondo*, no depende de la diferencia ontológica, ni del pliegue Ser/ente; en su fondo, se funda en

* El autor escribe «fonds», con la «s» en cursiva, para provocar una polisemia e indicar tanto el fondo o fundamento («*le fond*») del mundo como sus fondos o recursos («*le fonds*») –téngase esto en cuenta, más adelante, para la expresión «toma de fondos» («prise de fonds»). En una obra posterior, el autor recurre a esta misma polisemia para analizar el cuadro: véase *La croisée du visible*, P.U.F., París, 1996, cap. II, secciones VII, p. 71 y VIII, p. 74; tr. esp., *El cruce de lo visible*, Ellago Ediciones, Castellón, 2006, respectivamente, p. 78 y p. 81. [N. de los T.]

él mismo, en sus «obras» y pretende así «glorificarse ante Dios» (v. 29). El «mundo» mismo distorsiona el uso de *ta onta/ta mê onta* nombrando «menos que nada», no la nada que no es, sino aquello sobre lo que no puede fundarse para glorificarse por sí mismo ante ~~Dios~~; y también nombrando a su vez *ta onta* lo que es ahí hasta tal punto, y «un poco ahí», que puede fundarse como sobre su fondo apropiado para glorificarse por sí mismo ante ~~Dios~~. Así pues, la distorsión de la enticidad no proviene de Pablo; Pablo se limita a poner de manifiesto una distorsión propia del «mundo» que, en el discurso filosóficamente correcto, disimula su fondo; ahora bien, el fondo del discurso del «mundo» no consiste en la gerencia tranquila de la enticidad, sino en la toma de fondos contra ~~Dios~~. Antes que la diferencia entre los entes, antes que la conjunción del ente con el Ser, antes que el pliegue de la diferencia ontológica, el «mundo» opera el discurso de la toma de fondos –glorificarse por sí mismo ante ~~Dios~~. Además, en los casos extremos, por ejemplo ante los cristianos tomados entre la gente de poca cosa, el «mundo» reconoce espontáneamente la distorsión de su propio lenguaje. Bajo la luz invisible que lo deslumbra desde fuera del «mundo», el «mundo» se enloquece hasta el punto de desviar al ente fuera de la vía del Ser, de desbaratar el Ser en el ente, de desarticular la diferencia ontológica. El «mundo», bajo la luz de ~~Dios~~, se revela estafador de sí mismo. Conviene que su fondo no resida en la diferencia ontológica, sino en la pretensión de «glorificarse ante Dios». Así, considerar a los «hermanos» como no-entes prueba que el «mundo» no depende en su fondo de la diferencia ontológica. En tal circunstancia, ¿qué respondo de ~~Dios~~? Que la salvación no viene «de las obras, *ouk ex ergôn*, de manera que nadie se glorifique» por sí mismo (*Efesios* 2, 10); puesto que «mi glorificación la tengo en Cristo» (*Romanos* 15, 17), «vuestra glorificación, hermanos, la tengo en Cristo» (*I Corintios* 15, 31); en definitiva, «que aquél que se glorifique se glorifique en el Señor» (*I Corintios* 1, 31). El debate entre los entes y los no-entes se juega en la completa indiferencia respecto a las diferencias óntica y ontológica sólo en la medida en que la contradicción de las glorificaciones marca una diferencia. Todo –incluso y sobre todo la diferencia (no-)ente/Ser– se hunde en la indiferencia ante el diferendo de las glorias o, más bien, de las dos fuentes de la gloria y de la glorificación:

el fondo del «mundo» o la llamada de Cristo. Sólo este diferendo hace pasar del ente al no-ente; para el «mundo», no aparece como ente lo que es, sino lo que permite fundar, y no desaparece como no-ente lo que no es, sino lo que no ofrece ningún fondo; para Cristo, no aparece como ente lo que es, sino lo que cree en la llamada, y no desaparece como no-ente lo que no es, sino lo que cree poder fundarse en su propio fondo. Además, al no tratarse aquí de la enticidad pensada a partir del Ser, la inversión del «mundo» llevada a cabo por ~~Dios~~ no implica ahora ninguna destrucción óntica; ~~Dios~~ no destruye, sino que deroga (*katargêsê*) el juicio del mundo: derogar, tener por nulo y sin valor un decreto o una ley, considerarla como nada sin tener ni siquiera que refutarla. Una línea, a lo largo de la cual el «mundo» distingue entre entes y no-entes aquello sobre lo cual quiere fundarse, se cruza con otra línea, a lo largo de la cual la llamada restablece entes y no-entes a la medida de su fe. El cruzamiento de estas dos líneas distorsiona el juego del ente sustrayéndolo al Ser, desbaratando así el ente en la regla del Ser. Ese cruzamiento traza una cruz sobre la diferencia ontológica, una cruz que la inhabilita sin deconstruirla, la sobrepasa sin superarla, la anula sin aniquilarla, la distorsiona sin impugnarle su debido derecho. Tal y como el cruce de los travesaños en una ventana abre la vista a un espacio inmenso que su marco, empero, acaba delimitando, así también ese cruzamiento abre la diferencia ontológica a un diferendo que sólo la vuelve indiferente por exceso y que sólo la descarta en la medida en que la preserva de un dilema completamente diferente.

Llegados a este punto, podemos ver cómo el ente y el no-ente pueden distinguirse a partir de una instancia diferente del Ser. Pero queda aún por descubrir esta instancia –si es que se puede– que opera bajo diversos nombres (llamada, glorificación, «mundo», ~~Dios~~). Preguntamos, pues: ¿a qué juego juega el ente cuando desbarata el juego de la diferencia que lo inscribe en el Ser? Esta pregunta nos conduce a un tercer texto, el de la parábola conocida como la del hijo pródigo, en *Lucas* 15, 12-32. Este texto se impone ineludiblemente a la lectura, ya que ofrece el único uso en todo el Nuevo Testamento del vocablo filosófico por excelencia, la *ousía* (v. 12 y 13): «Un hombre tenía dos hijos.

Y el menor de los dos dijo a su padre: 'Padre, dame la parte de *ousia* que me corresponde, *to epiballon meros tês ousías, portionem substantiae quae me contingit*'. Y el padre repartió su bien (*ton bion, substantiam*). A los pocos días, habiendo reunido todo, el hijo menor partió hacia una extensa región, *eis khôran makran*, y allí, en una vida de libertinaje derrochó su bien, *dieskorpisen tên ousian autou, dissipavit substantiam suam*» (v. 11-13). Ante el uso de este término, se impone una pregunta previa: *ousía* interviene en dos momentos (traducida por *substantia*, que también aparece para traducir *ton bion*), pero, ¿puede establecerse legítimamente la más mínima aproximación entre este uso, obviamente no filosófico, y el uso conceptual de *ousía* en filosofía? ¿Puede abordarse aquí *ousia* como si se tratase del concepto elegido por Aristóteles para delimitar la investigación sobre *to on*? ¿Puede procederse como si el Nuevo Testamento, tras haber empleado *to on*, usara también *ousia*, repitiendo, según una separación tan intrigante como esta misma similitud de secuencias, la relación aristotélica entre *on* y *ousia*? Por supuesto que no, en sentido estricto. Pero *ousia* admite también, y ante todo, una acepción prefilosófica que comparte con su versión propiamente filosófica el indicio de la disponibilidad presente: *ousia* indica lo que, aquí y ahora, permanece para ser útil a..., es decir, el bien disponible; este rasgo común a ambas acepciones de *ousia*, que Heidegger señaló en sus cursos de Marburgo[75], radica en la disponibilidad de una «posesión» (*Besitz*) que asegura así un poder (*Vermögen*). Lutero insiste en ello al traducir *to epiballon meros tês ousias* por «*das Teil der Güter, das mir gehört*, la parte del bien [disponible] que me pertenece». No se trata aquí de la *ousia* como definición de tal ente, según las categorías, en género y especie, por oposición a los atributos; sino que, como esta

75. «En la época de Aristóteles, cuando ya tenía un sentido filosófico y teórico terminológicamente firme, la expresión *ousia* era todavía sinónimo de propiedad, posesión, riqueza. El auténtico significado prefilosófico de *ousia* se mantenía todavía. De acuerdo con él, *ente* significa lo mismo que lo disponible que subsiste [como lo que está] *a la mano*» (*Grundprobleme der Phänomenologie*, G. A. 24, p. 153; véase *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, G. A. 26, p. 183 [tr. esp., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 143]).

ousia de los filósofos se despliega siempre según la posesión disponible –cada cosa «posee alguna estabilidad de *ousia*», dice Platón[76]–, la *ousia* del hijo pródigo puede legítimamente producir bajo esta relación precisa, al menos en nuestros oídos, el eco de la *ousia* de los filósofos; y nuestra lectura no reclamará más, en sus conclusiones, que esta simple interpretación de la *ousia*: el bien disponible para una posesión y un poder. En efecto, por lo que respecta a la *ousia*, sólo se trata aquí de la posesión; la parábola sólo se refiere a este único punto: la entrada de la *ousia* en la lógica de la posesión o, más exactamente, de la posesión como modo por excelencia de la puesta a disposición de un bien. Ya sea un bien, la *ousia* común al padre y a los dos hijos, o un bien en el sentido en que se «tiene un bien», «un bien inmueble». El hijo, a título de heredero aun siendo el menor, usaba y gozaba del bien: hijo del dueño, heredero por derecho, podía tener ese bien como suyo; o más bien, ese goce no coincidía estrictamente con una posesión, ni ese uso con una disponibilidad, puesto que entre uno y otro término intervenía una instancia irreductible: el padre. No es que el padre, abusivo y avaro, desheredara a sus hijos (prueba de ello es que, en cuanto se le exige la repartición, la concede sin demora ni discusión); el padre daba y da al punto lo que se le reclama, la parte de *ousia*; el hijo menor no sufre entonces por no tener el goce de la *ousia*, sino por deberla a un don tácito e imprescriptible de su padre; así pues, el hijo menor no reclama tanto su parte de *ousia* –ya que goza de ella desde siempre–, sino que reclama el no tener que deber esa parte de *ousia* a un don; no reclama tanto la *ousia* sino «la parte de *ousia* que le pertenece» en plena y clara propiedad, así pues, no reclama la *ousia*, sino la posesión de la *ousia*. En última instancia, incluso podría decirse que reclama porque se le quita algo de lo que ya tiene: tiene el goce de la *ousia* en tanto que dada, pero exige la *ousia* sin la concesión, la *ousia* sin el don, la *ousia* sin concesión –sin tener que conceder que ésta le llega por una concesión de

76. *Crátilo*, 386 a: «*ekhein... auta autôn tina bebaiotêta tês ousias...*» [«que tienen (*sc.* las cosas) por sí mismas alguna estabilidad en su *ousia*...», véase *Crátilo o del lenguaje*, Trotta, Madrid, 2002, p. 77].

la gracia[77]. El hijo exige no tener ya que exigir o, mejor, no tener que recibir la *ousia*. Exige que se le permita no tener que recibir más el don, precisamente no tener que recibir la *ousia* como un don: exige poseerla, disponer de ella, gozarla sin pasar por el don y la acogida del don. El hijo no quiere deberle nada a su padre y, ante todo, quiere no deberle un don; exige no tener padre. La *ousia* sin el padre ni el don. En la *ousia* poseída de tal manera, la censura excluye el don del que proviene: la *ousia* sólo queda en plena posesión del hijo en la medida en que se encuentra plenamente desposeída del padre; desposesión del padre, anulación del don, eso es lo que implica la posesión de la *ousia*. De donde se sigue una consecuencia inmediata: desposeída del padre, la posesión que censura el don integra en sí, indisolublemente, la pérdida del don desperdiciado; poseída sin don, sólo puede desposeerse. A partir de ese momento, huérfana de don paterno, la *ousia* se encuentra poseída bajo el modo de la disipación –con vistas al gasto: poseída por el hijo en tanto que desposeída del don paterno, ya no se mantiene. El bien fundado en las tierras, ya sin fondo, se convierte en dinero líquido que, por definición, fluye y se escurre entre los dedos. Si el hijo disipa su bien en una vida de disipación (v. 13, *dieskorpisen*)[78], el motivo de ello no reside en la súbita inmoralidad de un heredero que sucumbe al desenfreno; el motivo de la disipación concreta de la *ousia* se encuentra en una disipación primera y fundamental: la transformación de la *ousia* en (dinero) líquido, que resulta ella

77. Añadimos que el simple hecho de exigir la posesión en lugar del goce del don implica la división de la *ousia* en dos partes (desiguales: el mayor recibe de ella una parte más grande); por tanto, la posesión supone una pérdida del bien. La nueva modalidad del bien se paga con su intrínseca disminución. Hablando con todo rigor, el hijo intercambia algo (la otra parte de la *ousia*) por nada (otra modalidad de su relación con la *ousia*). En términos filosóficos: intercambia la primera categoría por la relación, categoría esencialmente inesencial (*Categorías*, 8 a 13). En definitiva, el hijo se vuelve loco y subestima la *ousia* en el momento mismo en que se apodera de ella; él mismo es el primero que la deforma mediante la distorsión misma que Pablo señalaba anteriormente, al ver en ella el medio de glorificarse frente a su padre.

78. El mismo verbo reaparece en *Lucas* 16, 1, para calificar al intendente que «disipa los bienes, *ta huparkhonta*» de su señor. Por el contrario, según *Juan*, Cristo viene a «reunir a los hijos de Dios» que fueron «disipados» (*Juan* 11, 52).

misma del abandono del don paterno como lugar, sentido y legitimidad del goce de la *ousia*. De don recibido, la *ousia* pasa a ser propiedad apropiada sin el don –abandonada por el don, en tanto que abandona primero el don–, para perderse en líquido dispersado. El hambre (v. 14) marca simbólicamente esta disipación dispersada –dispersada en una gran «región», o más bien *khôra*, espacio vacío e indeterminado, en el que el sentido, mucho más que el alimento, ha desaparecido. En efecto, la *ousia* abandonada no se pierde sola: por ella, el hijo había puesto en juego su filiación; había roto su filiación para obtener la *ousia* como una posesión; había intercambiado su filiación por la *ousia* poseída, como aquel otro intercambió su derecho a la primogenitura por lentejas; y finalmente, disipa la *ousia* y se queda sin filiación. El abandono le hace pasar hambre y, sobre todo, lo convierte en un «asalariado» peor alimentado que los «puercos» (v. 15); el abandono le quita la *ousia*, la filiación y hasta la humanidad. Por ello, no espera ya filiación alguna, sino solamente una comida de puercos o, en el mejor de los casos, un trato de asalariado. En efecto, cuando regresa hacia su padre, ni se le ocurre la idea de exigirle una filiación cuya noción misma se le escapa (pero, ¿acaso la había vislumbrado antes? No, rotundamente): «no soy digno de llamarme tu hijo» (v. 19 y 21). Así se pone en juego el abandono. Al final, llega el momento del perdón: el padre reconoce de lejos a su hijo, lo abraza y lo acoge; ¿qué dice, da y perdona el padre? Sin duda, le devuelve la humanidad (al lavarlo, al vestirlo), pero sobre todo le devuelve la filiación: «pues he aquí a mi hijo que había muerto y que vive de nuevo» (v. 24); el padre devuelve al hijo su filiación; con el anillo y el ternero bien cebado le da lo que el hijo no pensaba ni siquiera exigirle, el don paterno de la filiación. ¿En qué consiste ese don? Aquí, la envidiosa falta de inteligencia del hijo mayor –que comprende el don paterno tan poco como su hermano menor– nos permite aclararlo.

Indignándose por no beneficiarse de tanta generosidad como su hermano menor, y deplorando el no tener nada «para mí» (v. 29) para festejar con «mis» amigos (v. 29), el primogénito acaba reconociendo tardíamente que comparte la primera mención de su hermano menor: considerar el bien paterno sólo como una concesión

a la espera de su plena posesión. Lo que el padre le responde se dirige también, de hecho, al hermano menor y revela así para concluir aquello cuyo olvido había inaugurado la parábola: «Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es también tuyo» (v. 31). El padre no ve la *ousia* como la ven sus hijos. Éstos leen en ella, según el deseo, el objeto de una posesión sin concesión que abandona toda huella de un don paterno. El padre ve en ella el don dado sin cesar una y otra vez (eventualmente, en el perdón). O más bien, el padre no ve la *ousia*, pues el término sólo aparece en el discurso de los hijos; el padre no deja que su mirada se paralice en un término transitorio, en un ídolo que no se desvanece por completo en el intercambio del que constituye solamente un soporte, un signo, incluso un residuo; el padre no se fija en la *ousia*, porque traspasa con la mirada todo lo que no se inscribe en el rigor de un don, donante, recibido, dado: el bien –por definición y circulación– común se ofrece como un asunto indiferente para aquéllos que se dan el uno al otro en una circulación más esencial que lo que se intercambia; la *ousia* sólo vale como la moneda de un intercambio del cual sólo puede indicar, como mucho, un momento, y del cual oculta las más de las veces, mediante un título de propiedad, la importancia de la infinita generosidad. Bajo la mirada idolátricamente colmada de los hijos, la moneda eclipsa el intercambio; para la mirada profunda e icónica del padre, la *ousia* no detiene nunca la mención del intercambio ni la circulación del don. Todo lo mío es también tuyo; o dicho de otro modo: nada se convierte en *ousia* (requiriendo la posesión sin don) entre «lo que» teje la tela invisible de las menciones que se intercambian ellas mismas en las miradas que pasan y se repasan sin pérdida, ni fin, ni lasitud; índice de los dones, ese «lo que» no tiene ni la ocasión ni la tentación de hacerse posesión de sí, de hacerse *ousia* separada, cernida y discernida a la posesión de uno solo –solitario. La *ousia* se desposee de sí misma en el intercambio infinito de posesivos (mío, tuyo), mal nombrados por la gramática pues sólo indican en este caso la perfecta desposesión. La *ousia* sólo aparece como tal a la mirada que abandona el admirable intercambio de las menciones para paralizarse en un punto que, así fijado, se erige en ídolo. Por el contrario, la *ousia* disipa los prestigios del ídolo desde el momento en que la comunión

de las menciones que se entrecruzan la desplaza en traspasos tan inasibles que, en lugar de detener la mirada, acaba reenviando esa *ousia* al infinito de otras miradas que, en ella, la encaran. Así, la *ousia* se inscribe en el juego del don, del abandono y del perdón, que hacen de ella la moneda de un intercambio totalmente *otro* que no es, pues, un intercambio de entes. Pero, precisamente, estos mismos entes, ¿no acabamos de verlos retomados, desplazados y distorsionados por un rigor diferente de la lógica del Ser/ente? ¿Deberíamos entonces concluir que la *ousia*, de igual manera que *ta (mê-) onta*, queda descubierta en un juego radicalmente ajeno al Ser? Sin duda. Y, llegados a este punto, podemos incluso perfilar mucho más el juego que, indiferente a la diferencia ontológica, desbarata así el ente del Ser: el don. El don que suscitaba los operadores de las lecturas precedentes –la llamada, hacer vivir, como si, padre, etc.– *da* el Ser/ente. O incluso: cuando el apóstol Pablo se dirige a los atenienses, griegos por excelencia, no sólo anuncia acerca de Dios que «en él vivimos, nos movemos y somos» (*Hechos* 17, 28), sino que precisa ante todo que todo eso nos lo «da» (v. 25). Pablo no sostiene que somos por, a causa y resultado de ~~Dios~~, el cual también sería un ente, sino que nos inscribe en tanto que siendo y viviendo bajo el modo de la *phusis* (indicado por «nos movemos») en el interior de ~~Dios~~; ~~Dios~~ comprende nuestro Ser de entes en el sentido en que lo exterior sobrepasa lo interior, en el sentido también en que lo inteligente no se confunde con lo inteligido, es decir, en el sentido en que lo comprensor se separa de lo comprendido. Esta separación no tiene por función establecer una inferioridad, sino liberar ese espacio –precisamente la distancia– donde se despliega el don. ¿Nos advendría el Ser/ente como un don? No: nos afecta por un don que puede, de igual manera, rechazarse para liberar entonces sólo un don abandonado a sí mismo, disipado fuera de su donación originaria[79]. Si quisiéramos precisar de qué modo

79. «... interpretar... la condición humana primordial, que nos hace sensibles disipando en diversidad pura el Ser o la Cosa, también como el rechazo o la anulación de un don. El mundo podría ser el depósito o el precipitado de un primer rechazo», M. Clavel, *Critique de Kant*, París, 1980, p. 206; véase p. 254. Otros textos y referencias en este sentido en F. Gachoud, *Maurice Clavel. Du glaive à la foi*, P.U.F., París, 1982, cap. X, p. 173 y ss.

la distancia determina el Ser/ente sin, empero, afectarlo intrínsecamente, necesitaríamos otro estudio cuya dificultad nos retiene. Por el momento, lo importante es establecer este resultado: en algunos textos, la revelación bíblica ofrece el surgimiento de cierta indiferencia del ente respecto al Ser; así, el ente sólo se puede despreocupar del Ser desbaratando la diferencia ontológica y sólo la desbarata en la medida en que otra instancia lo distorsiona primeramente: el don. El don cruza el Ser/ente: lo encuentra, lo tacha con una marca y lo abre finalmente, como el marco de una ventana, a una instancia que permanece indecible según el lenguaje del Ser –suponiendo que pueda concebirse otro lenguaje. Abrir el Ser/ente a la instancia de un don implica, cuando menos, que el don pueda decidir (sobre) el Ser/ente. O dicho de otra manera, que el don no se exponga según el Ser/ente, sino que el Ser/ente se dé según el don. *El don libra el Ser/ente.* Lo libra, primero, en el sentido en que lo da, lo pone en juego, lo abre a su envío como para lanzarlo a su destino. Y lo libra también liberando al ente del Ser o, si se quiere, al Ser/ente de la diferencia ontológica, haciendo así que el ente quede libre del Ser, distorsionando el ente para que quede fuera de su sometimiento a y según el Ser, en definitiva, deshaciendo el acoplamiento entre Ser/ente: el pliegue deshace su despliegue, el ente juega libremente sin el eje del Ser, tal y como una rueda libre gira loca en torno a su eje; el Ser/ente se enloquece por el don que lo precede y que sólo lo abandona a la diferencia ontológica anulándola primeramente. El don libera al Ser/ente con la misma indiferencia con la cual lo afecta. El don, liberando al Ser/ente, liberando al ente del Ser, se libera finalmente él mismo de la diferencia ontológica: no solamente envío, no solamente distorsión, sino surgimiento de la instancia primera –la caridad. Pues el don sólo se libera a sí mismo ejerciéndose a partir y en nombre de lo que, mayor que él, viene detrás de él –lo que se dice y se da como don, la caridad misma. La caridad libra el Ser/ente.

5. *El nombre inesencial y, por tanto, primero*

Sólo faltaría retomar nuestra pregunta inicial, si no se impusiera una objeción que resulta, además, muy pertinente. En efecto,

acabamos de advertir la excelencia del don como si, necesariamente, sobrepasara al Ser/ente, lo librara y lo distorsionara. Pero, por el contrario, ¿no debemos encarar la hipótesis de que el don despliega justamente el Ser/ente como tal? O mejor aún: lejos de retomar desde un «allende» fantasmagórico el juego entre Ser y ente, ¿acaso el don no libra más bien ese juego como tal? En resumen: en tal caso, el don pertenecería siempre al Ser/ente, por cuanto liberaría justamente su eclosión misma. Nadie ha pensado tanto como Heidegger que el don coincide con el Ser/ente, pues retoma literalmente el alemán *es gibt*, en el que reconocemos el francés *il y a* [en castellano, *hay*]: superponiendo uno y otro, comprendemos que haya (por supuesto: ente) como el hecho de que *eso da* [*ça donne*]. El Ser mismo se libra en el modo de la donación –de uno a otro extremo del camino de su pensamiento, de *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*, de 1927 a 1962, Heidegger no dejó de meditar esta equivalencia[80]. Así pues, ¿acaso no nos estamos engañando, al pretender descubrir en el don una instancia anterior al Ser/ente que distorsiona su diferencia ontológica? Lo que aprehendemos como «otro modo que ser», ¿no constituye precisamente su pensamiento más adecuado y más secreto? Así es indiscutiblemente –a menos que «don» y «dar» puedan y deban entenderse de manera diferente; a menos que aquí «don» y «dar» no se determinen, a pesar de las apariencias, a partir del Ser/ente. En efecto, el don puede entenderse en dos acepciones tan radicalmente diferentes que bastará por el momento con esbozarlas. O bien el don que, en el *hay*, hace que el *eso da* se acentúe a partir del dar mismo y, por tanto, a partir de la donación en tanto que ella se da sin cesar; en este primer caso, ni el *eso* [*ça*] que supuestamente da ni tampoco el impersonal *il* al principio de la expresión francesa «*il y a*» nos ofrecen un verdadero apoyo, puesto que el don sólo podría aparecer entonces, si el pensamiento comenzara por él, como una especie de ente; respecto al «enigmático *eso* y [al francés] *il*», acabaríamos buscando la «potencia indeterminada» que están ocultando; de esta manera, malograríamos justamente todo el asunto del don con una grosera

80. *Es gibt*: en *Sein und Zeit*, § 43, 44, etc.; en *Zeit und Sein*, *passim*; en *Zur Sache des Denkens*, p. 17-20, 23-25. Véase nuestro análisis en *El ídolo y la distancia*, § 19.

regresión óntica e incluso causal. Así pues, hay que dejar en suspenso el donador o, mejor aún, la idea misma de que haga falta un donador en el *eso da*, para pasar así a analizar el *eso* exclusivamente «a partir del tipo de donación que le pertenece: donación (*Geben*) como reunión de la destinación, como porrección esclareciente, *das Geben als Geschick, das Geben als lichtendes Reichen*»[81]. El don se concibe como donación, y no de entrada a partir de algún donador; la donación se entiende, a su vez, como el envío destinal. ¿Qué envío destinal? El esclarecimiento de una «porrección», de un *Reichen*; pero, ¿porrección de qué imperio? Del esclarecimiento posibilitado por el claro. Pero, ¿qué claro? «El *donador* en el '*hay*' (*eso da*) se ha manifestado como la porrección esclareciente de la región cuatridimensional, *des vierdimensionalen Bereichs*»[82]. El imperio (*Reichen*), que despliega su claro, lo despliega en tanto que cuatridimensional, en tanto que Cuaternidad. La Cuaternidad conjuga divinos y mortales, así como cielo y tierra. El dar (que se apodera del donador, del *es/ça/eso*) da sin donador de igual manera que la Cuaternidad no admite transgresión fuera del Ser/ente. En cierto sentido, el dar tiene por función instituir un dar destinal (*Geschick*) dispensándolo estrictamente de todo «principio» anterior y exterior; en la porrección, el dar permite que «eso dé» según la Cuaternidad –en el sentido en que el pintor, cuando mira de nuevo su lienzo para ver «lo que da», no está buscando evidentemente ningún donador, ni el motivo, ni a sí mismo, sino que está intentando ver lo que el lienzo mismo «da»; no obstante, el lienzo tampoco se da siempre él mismo, puesto que no todos los lienzos que se presentan «dan» algo, a saber, a sí mismos; si un lienzo «da algo», lo que da es sólo el lienzo, que resulta del don y no lo provoca; el lienzo mismo se descubre en el modo del dar: «da», en el sentido en que un sonido, una voz, un color da –aparece. O más bien, el lienzo desaparece

81. Respectivamente, *Zur Sache des Denkens*, p. 17, luego p. 19; tr. fr. *Questions IV*, p. 36, luego pp.45-46 [tr. esp., en *Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2001, p. 38, donde se lee exactamente: «... el dar como destino, el dar como regalía esclarecedora»].

82. *Zur Sache des Denkens*, p. 17, tr. fr., p. 37 [tr. esp., *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 36, donde leemos: «El dar del 'Se da el tiempo' se mostró como regalía esclarecedora de la región tetradimensional»].

como lienzo y, en su lugar, «eso» aparece como un (primer) visible. En la Cuaternidad, el dar –«eso da» sin donador, ni dado, en un puro *dar*. Así pues, en esta primera acepción, el don resulta ser lo mismo que la *Cuaternidad* y el *Ereignis*: el don depende de la apropiación de Tiempo a Ser, así pues también de ente a Ser. Don como apropiación, sin ninguna distancia.

O bien, segunda acepción, el don se entiende a partir de la donación –al menos tal y como lo realiza el donador. El don debe entenderse según la donación, pero la donación no debe entenderse como un *dar* puro y simple. La donación debe entenderse por reenvío al donador. Entre el don dado y el donador donante, la donación no abre la (cuatri-)dimensión de la apropiación, sino que preserva la distancia. La distancia: la separación que separa definitivamente sólo en la medida en que unifica, puesto que lo que da la distancia consiste en la separación misma[83]. La donación recorre la distancia reenviando sin cesar lo dado a un donador que, de entrada, dispensa lo dado como tal –envío destinado a un reenvío. La distancia habilita la separación íntima del donador con el don, para que el privilegio mismo del donador en el don se lea así en el don mismo que se remite absolutamente al donador. La distancia abre la intangible separación por la cual circulan los dos términos que realizan en sentido inverso la donación. El donador se lee en el don, en tanto que el don repite la donación del envío inicial con la donación del reenvío final. El don da a ver al donador repitiendo la donación al revés. Envío que se reenvía, reenvío que envía –juego sin tregua de la donación, en el que los términos se unen tanto más en la medida en que nunca llegan a confundirse. Pues la distancia, en la que se intercambian, constituye también lo que intercambian. La distancia sólo puede intercambiarse recorriéndose. Este otro modelo del don, por cuanto sólo une en tanto que distingue, puede precisamente distorsionar el Ser/ente desapropiando en él lo que el *Ereignis* apropia; el ente permanece apropiado por el Ser –¿cómo iba a deshacerse de sí mismo?–, pero la distancia lo incluye en otro dispositivo, en otra circulación, en otra donación. Además de lo que les da el *dar* puro y simple del *Ereignis*,

83. Para un intento de «definición» de la distancia de por sí indefinible, véase *El ídolo y la distancia, op. cit.*, § 17.

resulta que el ente, es decir, el Ser/ente, y también la *ousia*, se descubren retomados como sin saberlo y desde el punto de vista de otra mención. En este punto, podría objetarse: esta inclusión del Ser/ente en la distancia, suponiendo que tuviese alguna legitimidad (aunque se trata, lo aceptamos, de una violencia), ¿ofrece alguna posibilidad? ¿No nos estamos condenando a regresar al punto en el que el otro término de la distancia aparecerá, si no como una causa, al menos como un ente que, a título de «creador», daría el Ser/ente? ¿Qué ganamos con una grosería semejante que se cree apologética cuando en realidad se hunde en el no-pensamiento? Esta objeción, empero, sólo puede ser lanzada por quien no se toma la molestia de pensar la distancia. La distancia implica una separación irreductible, propiamente la desapropiación. Por definición, separa totalmente los términos que, precisamente por ello, pueden poner en juego su envío y reenvío. Por tanto, si con la *ousia* del hijo pródigo, nada menos que el Ser/ente entra en la distancia y la donación, el otro término «enigmático» permanecerá «enigmático» para siempre –más incluso de lo que dice Heidegger. No se llamará *Ser*, puesto que el Ser remite al ente en virtud de la diferencia ontológica apropiada a sí misma por el *Ereignis*. Tampoco podrá reconocerse en ningún ente (y de ninguna manera en un ente «por excelencia»), puesto que el ente pertenece al lado de acá de la distancia. Nosotros lo llamaremos ~~Dios~~, pero tachando a ~~Dios~~ con la cruz que sólo lo revela en la desaparición de su muerte y de su resurrección. Y ello porque el otro término de la distancia, ~~Dios~~, justamente no tiene que ser ni, por tanto, que recibir un nombre de ente, sea el que sea. ~~Dios~~ *da*. La donación, dando a entrever cómo «eso da», una donación, ofrece la única huella accesible de Aquél que da. Si se encuentra considerado como una donación, el Ser/ente puede, como cada cosa, dar a entrever la huella de otro don. Lo único que importa aquí es el modelo de don que se adopta –o apropiación o distancia. En el primer modelo, naturalmente, la instancia de ~~Dios~~ no puede intervenir, puesto que el *dar* se incluye en la Cuaternidad. En el segundo modelo –pero, ¿qué es lo que autorizaría a reducirlo de entrada a una regresión óntica?–, la instancia conocida, aquí el Ser/ente (cualquiera que sea el modo de conocimiento), puede marcar por derecho una distancia respecto a una instancia que debe permanecer precisamente impensable para ejercer el don:

decimos ~~Dios~~, que cruza y tacha el Ser/ente sometiéndose primero a la cruz con la que se santigua el *agapè* hiperbólico «que sobrepasa todo conocimiento» (*Efesios* 3, 19). En la distancia, sólo el *agapè* puede abrir la donación de cada cosa sobre la tierra, en los infiernos y en los cielos, porque sólo el *agapè*, por definición, ni se conoce ni es –sino que (se) da. En el seno del *agapè*, siguiendo su flujo como se sigue una corriente demasiado fuerte como para remontarla, una corriente demasiado profunda como para poder conocer su fuente y su valle, todo sigue la donación y, por la estela trazada en el agua, pero sin poder asir nada, todo indica el sentido de la distancia. Incluso, eventualmente, el Ser/ente –como (el) resto.

Por todo ello, ~~Dios~~ no se nombra ni como ente, ni como Ser, ni por una esencia. Así, hemos aprendido a sorprendernos de nuevo de que la metafísica haya podido, desde Descartes, pensar a ~~Dios~~ a partir de la causalidad (eficiente) e imponerle como primer nombre el de *causa sui*. A partir de Dionisio el Místico y Nietzsche, redescubrimos que no va de suyo que una *ousia* o un concepto puedan determinar de alguna manera a ~~Dios~~. Queda por ver –si no es con Heidegger será al menos mediante su lectura y, si es necesario, contra él– cómo ~~Dios~~ no depende del Ser/ente e incluso que el Ser/ente depende de la distancia. Superación[*]: ni abolición, ni continuación, sino reconsideración que sobrepasa y mantiene. O dicho de otro modo, entre los nombres divinos, ninguno agota a ~~Dios~~ ni ofrece su captación o el asimiento necesario para su comprensión. La única función de los nombres divinos es manifestar justamente esa imposibilidad. O para decirlo positivamente, tienen por función manifestar la distancia que separa (y, por tanto, une) todos los nombres de ~~Dios~~, porque todos pueden en la distancia merecer el calificativo de divinos. Aquí, la predicación debe ceder ante la

* En francés, esta frase contiene una polisemia a causa del término «*relève*», que despliega un doble significado: por una parte, la tercera persona del verbo «*relever*», que traducimos en la frase anterior por «depende»; por otra parte, «*relève*» es también la polémica traducción francesa que Derrida propone del término hegeliano *Aufhebung* –traducido en castellano por «superación». Así pues, interpretamos que el autor está aludiendo en este pasaje a la no dependencia del Dios tachado respecto al Ser/ente, no dependencia que resulta simultáneamente una superación; de ahí que añada posteriormente: «reconsideración que sobrepasa y mantiene». [N. de los T.]

alabanza –la cual también articula un discurso. Al principio, interrogábamos nuestro silencio respecto a ~~Dios~~. Nos preguntábamos si nuestro silencio accede a una dignidad suficientemente grande como para poder pretender concernir, sin blasfemia ni ridículo, a algo como ~~Dios~~. Este recorrido, largo y sumario a la vez, nos ha conducido a entrever la amplitud de lo que la distancia pone en donación y nos permite así esbozar una respuesta. Todo silencio que permanezca inscrito en la banalidad, en la metafísica y también en el Ser/ente o incluso en una teología que olvida los nombres divinos, no ofrece más que ídolos mudos. No basta con callarse para escapar a la idolatría, puesto que, por excelencia, al ídolo le corresponde propiamente callarse y, por tanto, dejar que los hombres se callen cuando no tienen ya nada que decir –ni siquiera blasfemias. El silencio que conviene al ~~Dios~~ que se revela como *agapè* en Cristo consiste en callarse por y para el *agapè*; consiste en concebir que si ~~Dios~~ da, entonces nombrar a ~~Dios~~ impone recibir el don y –puesto que el don sólo adviene en la distancia– devolverlo. Devolver el don, jugar en redundancia la donación impensable, es algo que no se dice, sino que se hace. El amor no se dice, a fin de cuentas, sino que se hace. Sólo entonces puede renacer el discurso, pero ya como un goce, un júbilo, una alabanza. O más modestamente, el silencio que conviene a ~~Dios~~ impone saber callarse, no por agnosticismo (el sobrenombre refinado del ateísmo imposible), ni por humillación, sino simplemente por respeto. Incluso contra uno mismo, hay que reconocer que, si no amamos lo suficiente el *agapè* como para alabarlo, debemos al menos preservar esta impotencia como la huella de algo posible. Y conservar nuestro silencio como un tesoro, envuelto todavía por una capa que eclipsa su esplendor y protege así su resplandor futuro. Sólo este silencio, y ningún otro, sabe dónde se encuentra, qué calla y por qué debe, por un tiempo todavía, preservar una decencia muda –para liberarse de la idolatría. Si llegáramos a vislumbrar aunque sólo fuera el esbozo de aquello por lo cual el *agapè* excede todo (y también al Ser/ente), entonces nuestro silencio podría hacer de nosotros, un poco, los «enviados..., anunciantes del silencio divino»[84].

84. Dionisio, *Los nombres divinos*, IV, 2, P.G. 3, 696 b.

El reverso de la vanidad

1. *Suspensión*

Cruce del Ser: hasta ahora, hemos visto que sólo ~~Dios~~ lo realiza. Y puesto que sólo ~~Dios~~ puede realizarlo, puesto que, precisamente, no podemos entrever a ~~Dios~~ más que en el entretiempo intermitente de nuestras idolatrías, en los intervalos de nuestros juegos de espejos, en los márgenes del deslumbramiento solar en el que culminan nuestras miradas, tan sólo nos percatamos de ese cruce durante un instante. Y lo que cruza el Ser, eventualmente, se llama *agapè*. El *agapè* sobrepasa todo conocimiento por una hipérbole que lo define y que impide indisolublemente su acceso. El cruce del Ser se juega en nuestro horizonte: primero, porque sólo el Ser abre el espacio donde aparecen los entes y, además, porque el *agapè* no nos pertenece de por sí. Dependemos –a título de entes– del gobierno del Ser. Tampoco accedemos –a título de «pecadores»– al *agapè*. El cruce del Ser nos excede y se nos escapa doblemente. Desde el punto de vista de la filosofía, valemos como entes que están regidos en su despliegue por la apertura del Ser; *a fortiori*, si nos aceptamos y nos reconocemos en el emplazamiento del *Dasein* que la diferencia ontológica determina completamente, nos agotamos entonces en y por la reivindicación privilegiada que el Ser nos dirige. Desde el punto de vista de la teología, debemos reconocer que la condición tanto finita como «pecadora» nos sitúa a una distancia infinita del *agapè*: una separación que el pecado sólo puede acentuar en la medida en que, de entrada, se inscribe en la distancia constitutiva del creador, inconcebible para la criatura, la cual, en todos los sentidos, es concebida. Se instaura, en consecuencia, una situación simple. A grandes rasgos, incluso demasiado grandes, podría describirse así: la finitud, óntica y sobre

todo ontológicamente determinada, (se) descubre (en) la apertura del Ser que no deja de procurar al ente su posibilidad, hasta darse en el olvido mismo; nada humano se abre de otro modo que en lo abierto del Ser. Este emplazamiento inalienable gobierna todo mundo posible. La teología añadiría lo siguiente: tal emplazamiento gobierna todo el mundo en tanto que creado; en definitiva, la finitud según la cual el ente se despliega esencialmente en y para el Ser coincide con el campo de lo creado; la creación indica no sólo el ente, sino también el Ser, pues el Ser no se juega sino a la medida de la finitud. En la finitud (entendida así como creación), el cruce del Ser no tendría ningún sentido, ni la menor posibilidad de encontrarse efectivamente pensado ni, por tanto, realizado. Por el contrario, desde el punto de vista radicalmente otro –otro hasta resultar extraño– de ~~Dios~~, el *agapè* sí que vería reconocido su poder para cruzar el Ser, entiéndase el Ser/ente que se juega en la finitud del *Dasein* sobreinterpretado como *ens creatum*. Pero no sabríamos nada de ese cruce, en cualquier sentido que se piense esa nada, puesto que la finitud, el estatuto de criatura y la ignorancia del *agapè* que implica la condición de pecador nos impedirían el acceso. El cruce del Ser podría admitirse a condición de permanecer totalmente vacío y sin sentido tanto desde el punto de vista de la filosofía como de la «economía» (pecadora) de la criatura. El cruce dependería de lo impensable radical que, más allá incluso de los nombres divinos, se despliega secretamente en un silencio cuya misma vacuidad nos resulta espantosa. –En esta simple situación, una violencia invierte ciertamente la topografía heideggeriana: la separación entre la criatura y el creador ya no se inscribe en la región óntica; al contrario, toda la diferencia ontológica se encontraría reinscrita en el campo de la creación: el *creatum*, aun permaneciendo neutro, sobrepasaría el estricto dominio del *ens* (*creatum*) para comprender también, aunque a título diferente, el Ser tomado como «*neutrale tantum*»[1]. Pero esta inversión mantiene todavía la opción,

1. De hecho, este título equivale al *Ereignis*, y no al Ser o/y al tiempo, *Zur Sache des Denkens*, p. 46-47; tr. fr., *Questions IV*, p. 78 [tr. esp., *Tiempo y ser*, *op. cit.*, p. 63]. No obstante, puede evocarse aquí aquello que, en 1928, aparece como *metaphysische Neutralität* del *Dasein* (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, SS 1928, G. A. 26, p. 171-172, 242, 246). Véase *supra* cap. II, sección 4, «La pantalla del ser», y cap. III, sección 2, «La hipoteca del ser».

a nuestros ojos decisiva, de la topografía heideggeriana: desde el punto de vista de un pensamiento efectivamente pensante, aquí y ahora, nada se desvela si no es desplegándose como un ente según la apertura que habilita el Ser, pantalla única e invisible donde la mención detiene su mirada –descubriendo, en esta detención misma, un ente; de manera que «Dios» mismo, si debe ser, sería –un ente. Por ahí se cierra, en cualquier caso aunque de manera distinta, el acceso al icono que encara con su mirada infinita nuestra mención: el icono del *agapè* permanecería inaccesible para nosotros, incluso si ya no va de suyo que la posibilidad se pueda afrontar fuera del Ser/ente. Pero no tiene ninguna importancia una posibilidad que, de derecho, nos aparece como resueltamente imposible. O dicho de otro modo, si el cruce del Ser y el enloquecimiento de la diferencia ontológica sólo pudieran concebirse desde el punto de vista de ~~Dios~~ en tanto que *agapè*, la analítica del hombre como *Dasein* permanecería, *para nosotros*, insuperable, así como la diferencia ontológica resultaría, *para nosotros*, ineludible –y, por tanto, la pantalla del Ser, infranqueable.

Hay que intentar entonces –se trata en efecto de una tentativa que no puede prejuzgar sobre su posible éxito– acceder, desde el punto de vista mismo de nuestra situación definida por la finitud, al cruce del Ser. Por hipótesis, esta tentativa consistiría en investir un entre, un espacio indeterminado al no depender ni del ídolo, ni tampoco del icono. O incluso, más que de espacio, habría que hablar aquí de actitud (en el sentido husserliano del término) –de una actitud que no caracteriza ni la mirada idolátrica, ni el rostro icónico. Precisemos. En esta actitud, se trata de recusar los ídolos (entes) que la pantalla del Ser puede proponer, utilizando su propia idolatría (como pantalla) y, así pues, consiguiendo perturbar la diferencia ontológica. No obstante, esta actitud podría e incluso debería no llegar a alcanzar el icono, ya que el icono no empieza a jugar, como hemos constatado, hasta el momento en que el *agapè* encara nuestra mirada; por tanto, nuestra simple mirada no puede pretender alcanzar un icono, a menos que se cree una ilusión, puesto que no depende de ella que un rostro la encare –es decir, que la encare la distancia que dispensa y recorre el *agapè*. Desde *nuestro* punto de vista real, el *agapè* que nos encara resulta inencarable (porque el icono sólo interviene cuando él toma la iniciativa

de encararnos y no consiste, justamente, más que en esa inversión de la mirada). Buscamos, pues, una actitud en la que la mirada no quede paralizada en un visible primero (y último), ni llegue tampoco a encontrarse encarada por lo invisible cuya iniciativa siempre se le escapa; en pocas palabras, una actitud en la que la mirada no vea ningún ídolo ni pretenda alcanzar, tampoco, el imposible *agapè*; una mirada que no vería nada que no pudiera atravesar y que nada llegaría a su vez a encarar; una mirada, en definitiva, que no vería nada ni se encontraría vista –una mirada que no ve nada, pero que tampoco ama nada, sin ídolo ni *agapè*.

El análisis de tal actitud presenta una dificultad prejudicial: ¿puede realizarse de hecho alguna vez? Podríamos dudar de ese hecho si la ficción literaria no nos hubiera descrito ese mismo tipo con tanta más verdad de lo que podría ofrecernos la facticidad. Entre los numerosos ejemplos accesibles, retengamos el *monsieur Teste* esbozado por P. Valéry. En efecto, testigo de sí mismo, Teste no puede atestiguar ningún ídolo ni dejarse atestiguar por ningún *agapè*. Ningún ídolo aguanta ante su mirada, que resulta «un poco más grande que todo lo que es visible»[2]: cierto, esa mirada siempre ve más lejos de aquello que mira, siempre sobrepasa su espectáculo, como adelantándose a lo visible porque se adelanta más fundamentalmente a sí mismo. La «*terrible pureza*»[3] de su mención advierte siempre una franja de luz libre entre el espectáculo visible y el horizonte siempre abierto, nunca obstruido; el horizonte hace sentir como una aspiración de aire que, venida de allende, recurre a la idolatría amenazante de lo visible y, de un soplo, suscita la mención hacia un nuevo visible, infinitamente. Esa mirada no ve nunca aquello que otras miradas verían en su lugar, inmovilizándose: en lugar de ver lo visible, descubre inmediatamente el resto que no colma el espectáculo en el horizonte mentable; ve lo que no se ofrece como visible, el vacío entre lo mentable y lo visible; esa mirada crea estrictamente el vacío ante sí misma y alrededor de lo visible; crea el vacío de lo visible y, atravesándolo

2. P. Valéry, *Œuvres*, «Pléiade», t. II, París, Gallimard, 1960, p. 26 [tr. esp., *Monsieur Teste*, Visor, Madrid, 1999, p. 29].

3. *Ibid.*, p. 32 [tr. esp., *op. cit.*, p. 36].

o rodeándolo, hace lo invisible; hace lo invisible como se crea el vacío; a fuerza de mentar siempre más lejos de lo visible, de apuntar «más lejos que la punta de su nariz», esa mirada consuma un viaje hacia el fin de la luz. Nada –ningún visible– la detiene, como nada detiene una columna blindada que «abre una brecha» y como tampoco nada detiene un centrocampista que «penetra en profundidad el campo» o, más bien, como nada detiene una mirada en un paisaje llano o en un salón mundano igual de llano. Aunque nada detenga esa mirada, no por ello debemos inferir que no encuentra ni ve nada; al contrario, precisamente porque nada la detiene, esa mirada puede verlo y recorrerlo todo con el ojo de un amo y señor. Nada la detiene, justamente porque reduce a nada todo lo que se ofrece a su visión: esas miradas, «el objeto mismo en que se fijan es quizás el mismo que su espíritu quiere anihilar»[4]. La mirada de Teste experimenta aquello en lo que se fija –lo fija como se fija un enemigo en el suelo, para destruirlo. La mirada martillea los objetos, no como un escultor que extraería de la piedra la figura esperada, sino como alguien que, enfurecido, desfigura una estatua por miedo a verse obligado a venerarla –o incluso como un pensador que «filosofa a martillazos» para destruir los ídolos más antiguos. Pues esta «mirada extraña sobre las cosas, esta mirada de un hombre que *no reconoce*, que está fuera de este mundo (...) entre el ser y el no-ser –pertenece al pensador»[5]. Pensativo, Teste destruye con una mirada simple y pura todo espectáculo; o mejor, atravesando con la mirada todo ente visible, más que destruirlo, está descalificando su pretensión de ofrecerse como un ídolo que habría conseguido precisamente fijar esa mirada. Ninguna violencia, ninguna refutación, ni siquiera una palabra, sino solamente la mirada que avanza como si nada *fuera*. Y, de hecho, al punto, nada es –nada, en el sentido al menos de un ídolo, pues todo permanece exactamente como antes. Teste detesta: detestar en el sentido de un juramento a la inversa (*detestari*), rechazar por juramento; abjura del mundo, se

4. *Ibid.*, p. 26 [tr. esp., *op. cit.*, p. 29].

5. *Ibid.*, p. 74 [tr. esp., *op. cit.*, p. 75].

presenta como testigo (*testis*) de cargo contra él o, más bien, como testigo que lo descarga de toda dignidad idolátrica; testigo que lo despoja de toda dignidad, visibilidad, esplendor; testigo que le priva, por así decir, del derecho de testimoniar a favor de sí mismo, que le impone prohibición e indignidad. La detestación que ejerce Teste priva al mundo de toda confianza –el mundo ya no merece confianza y, a su vez, pierde toda confianza en sí mismo. A la luz de esta mirada idoloclasta, el mundo se convierte en la sombra indiscernible y translúcida de sí mismo.

De ahí, una pregunta: ¿qué es lo que podrá entonces atestar esa mirada? Resulta necesario plantear esta cuestión tal y como lo indica el hecho de que Teste se encuentra a partir de ese momento, como ya hemos visto, «fuera de este mundo (...) entre el ser y el no-ser». En efecto, se encuentra en la frontera del ente mundano y de aquello que lo sobrepasa, puesto que atraviesa la figura en la que culmina el ente, el ídolo que capta la visión. Y fuera del régimen del ídolo, ¿dónde situar la mirada de Teste? Sin duda, no resulta posible retenerla en ningún ídolo, puesto que incluso la auto-idolatría –«He hecho un ídolo de mi espíritu»[6]– refuerza la pregunta, lejos de anularla: si mi espíritu merece convertirse en centro irrefragable, tal privilegio lo obtiene de su agudeza irreprimible que detesta el mundo; entonces, ¿cómo podría el principio de ese desastre deslumbrante convertirse en aquello que él mismo imposibilita –el ídolo? Tal y como la auto-idolatría aparecía antes como regla de la mirada idólatra[7], a partir de ahora aparece como insostenible para determinar una mirada que define su potencia precisamente por el hecho de atravesar todo ídolo. En

6. *Ibid.*, p. 36 [tr. esp., *op. cit.*, p. 39].

7. Véase el cap. II, «La doble idolatría», sección 1, las referencias en la nota a Baudelaire; y también: «Me parece que cada mortal posee, justo junto al centro de su maquinaria y en lugar de honor entre los instrumentos de navegación de su vida, un pequeño aparato de una sensibilidad increíble que le indica el estado de su amor propio. Se lee en él que uno se admira, se adora, se da honor o se tacha de la existencia; y algún índice vivo que tiembla sobre el cuadrante secreto vacila con terrible prontitud entre el cero de la bestia y el máximo de un dios» (*Monsieur Teste*, *ibid.*, p. 50 [tr. esp., *op. cit.*, p. 51]). La auto-idolatría culmina la idolatría, pero exponiéndose a la consecuencia de su misma lógica: el suicidio por desprecio de sí mismo.

consecuencia, la alternativa no consiste en decidir entre un ídolo externo y la auto-idolatría, sino entre el icono por excelencia y el odio de sí mismo: «¿Hallará la vida o la muerte, en el extremo de su voluntad atenta? ¿Será eso Dios o una espantosa sensación de encontrar sólo, en lo más hondo del pensamiento, el pálido fulgor de su propia y miserable materia?» O dicho de otro modo, ¿puede Teste evitar que el odio del ídolo, destruido al ser visto –«Desprecio aquello que sé, aquello que puedo»–, no reprima la propia mirada, la cual debería así, para no decaer, destruirse por un odio que sólo ella puede estimar? «... encontraba en mí, sin ningún reparo, todo lo que hacía falta para odiarme», «no soy estúpido porque cada vez que me encuentro estúpido me niego –me mato»[8]. Aquello que permite que la mirada de Teste transgreda todo lo visible sin fijarse como en un ídolo –la detestación–, le impide también encontrar en el mundo otra mirada que no sea la suya, para encararla. Como nada se aguanta ante la mirada de Teste, nada puede tampoco sostener esa mirada. Sostener la mirada: resistirla, pero también, al resistir, equilibrar el primer impacto por otro igual, de manera que la tensión común salve a ambas miradas del derrumbamiento. Ningún rostro llega a encarar a Teste, es decir, a sostener su mirada. A fuerza de tener los ojos demasiado abiertos, Teste ya no ve nada, sino la imposibilidad de detener en algún momento su mirada; como Edipo, del que Hölderlin aseguraba que tenía un ojo *de más*, Teste ve que, a fuerza de lucidez (sacar a la luz), destruye todo lo visible hasta el punto de que nada conseguirá fijarlo, ya venga de lo visible o advenga en él. La radical detestación de los ídolos pone en cuestión la posibilidad del icono, cuya mirada podría evitar que Teste se ahogue en su propia evidencia. Cada ídolo que se derrumba señala la necesidad de un icono, pero también la

8. *Ibid.*, p. 45 [tr. esp., *op. cit.*, p. 46]. Véase: «Yo trataba pues de reducirme a mis propiedades *reales*. Tenía poca confianza en mis medios, y sin ningún esfuerzo encontraba en mí todo lo necesario para odiarme» (*ibid.*, p. 12 [tr. esp., p. 14-15]); «... si este orgullo no estuviese, en esta alma demasiado ejercitada, tan vuelta encarnizadamente contra sí misma» (*ibid.*, p. 33 [tr. esp., p. 34]); «¡Centro de ímpetu, de desprecio, de pureza. / ¡Me inmolo en mi interior a lo que quisiera ser!» (*ibid.*, p. 40 [tr. esp., p. 41]); y el ya citado: «Desprecio aquello que sé –aquello que puedo» (*ibid.*, p. 71 [tr. esp., p. 71]).

imposibilidad de verlo nunca –al menos, para esa misma mirada. De esa mirada inestable, que ve demasiado como para dejarse encarar, suspendida entre el crepúsculo de los últimos ídolos que no acaba nunca de abatirse y la aurora siempre aplazada de un icono, resulta una mirada demasiado fija como para no despertar la sospecha de su muerte.

Sin embargo, esta tensión, que parece llegar hasta la contradicción, no señala ninguna imposibilidad existencial. Teste manifiesta imaginativamente una situación posible y cotidianamente efectiva: la nuestra. Pues nosotros podemos sobrepasar los ídolos sin recibir, no obstante, el icono que nos encara: Teste lleva esta situación de intolerable suspensión a su más perfecta depuración; así, nos muestra simplemente el rigor de nuestra propia situación. Y, además, este mismo escrito, tomado al pie de la letra, se inscribe en ese entre insostenible y estancado: nosotros, o más bien yo, tomo y retomo sin cesar impulso para no quedarme fijado en este o aquel ídolo y, a medida que este impulso me lleva a donde yo quiero, tanto más enigmática se vuelve la invisible aparición de una mirada que me encara –el icono. Desde el comienzo de este mismo escrito, me mantengo en la posición de Teste y mis lectores (tú, leyendo aquí, ahora) igualmente. Tenemos que preguntar, menos a Teste que a nosotros mismos, cómo alcanzamos una mirada que no ve y que no se deja ver, ni idolátrica ni icónica; o para decirlo brevemente, qué uso ofrece esa mirada al límite. O incluso dicho de otro modo, cuando vemos como ve Teste, con un ojo de más, no vemos sin duda nada (del tipo del ídolo), ni nos dejamos encarar por nada (del tipo del icono); pero esa nada, de nuevo, no es que no diga nada. ¿Qué se cumple entonces en esa mirada cegada por su lucidez misma? En esa mirada, tiene lugar el tedio [*ennui*]. El tedio define una actitud y una manera de mirar perfectamente definible, por contraposición a otros modos de mirar y, seguidamente, como tal.

2. *Tedio*

Descalificando los ídolos, la mirada del tedio no se confunde con la anihilación, ni con el nihilismo o la angustia. Establezcamos

de entrada estas tres distinciones. (a) La mirada del tedio no anihila, ni destruye, ni siquiera niega. Al contrario, el movimiento de destrucción, precisamente porque se trata de un movimiento, supone una no-indiferencia que el tedio precisamente pone entre paréntesis. El tedio no tiene ningún interés por nada, sea lo que *sea*; por tanto, no tiene ni interés positivo ni negativo: nunca destruye, sino que siempre se desvía; más exactamente, su cuasi-destrucción se realiza con la destitución que implica el hecho de que su mirada desvíe; o incluso menos que eso, el tedio no tiene ni siquiera que desviar su mirada para destituir la cosa de toda dignidad (eventualmente idolátrica); al contrario, al proyectarse, esa mirada desvía la dignidad lejos de su propio espectáculo, marcando inmediatamente el halo de invisibilidad que despunta (aureola y gloria invertida) alrededor de lo visible. Al no prestar atención en el momento mismo en el que se posa sobre lo visible, la mirada cancela lo visible, lo destituye de toda pretensión de erigirse como primer visible (ídolo), lo anula sin necesidad de anihiliarlo. (b) La mirada del tedio no puede confundirse con la actitud nihilista. El nihilismo comienza con la desvalorización de los valores supremos; esta desvalorización procede del descubrimiento de que todo valor, incluso positivo, pierde su dignidad sólo por el mero hecho de que la recibe de una evaluación ajena, la de la voluntad (de poder); el nihilismo, tanto pasivo como activo, asigna entonces a todo ente una nueva manera de ser –la evaluación por la *Wille zur Macht*. Esta fundación nihilista de la enticidad del ente permite comprender, además, cómo el nihilismo mismo consuma (y, por tanto, prosigue tanto como remata) la metafísica. El nihilismo implica fundamentalmente la instancia íntegra de la *Wille zur Macht*, sin la cual, evidentemente, el nihilismo pasivo no podría conducir al nihilismo activo y la fábula del «mundo verdadero» no podría abolirse en la indistinción final (¡inaugural!) entre el mundo «verdadero» y el mundo «aparente». El nihilismo extrae la *Wille zur Macht* como la esencia (fundadora sin fundamento) del ente. Ahora bien, el tedio no funda en ningún sentido el ente ni tampoco pone en cuestión su fundamento en beneficio propio; pues la mirada del tedio, descalificando los ídolos de lo visible, no se instaura a él mismo como último ídolo; hace tiempo

que perdió tal ingenuidad –odiándose a sí mismo hasta llegar a matarse eventualmente. El tedio renuncia, sin ninguna tragedia ni «mérito» ni «coraje», a la intención misma de cualquier idolatría. Toda satisfacción de la mirada por lo visible le repugna; su «terrible pureza» le asquearía, si se presentase acaso tal oportunidad –no: más bien tal peligro, tal tentación. Que la mirada del tedio no corresponde al nihilismo, ni lo ejerce, lo confirmaría la distinción entre monsieur Teste y el pensamiento reactivo: el pensamiento reactivo sólo se odia a sí mismo u odia aquello que no se odia a sí mismo en la medida en que aspira a disciplinarse, prepararse y finalmente enderezarse –es decir, paradójica pero inexorablemente, para afirmar(se); y ello precisamente porque en su fondo sigue siendo *Wille zur Macht* en busca de afirmación. Teste, en cambio, ni reacciona ni se acciona, ni niega ni afirma; separa cada cosa de la dignidad de un ídolo, se separa a sí mismo, sin ascesis ni esfuerzo, de su propia afirmación como de una última impureza. Impureza de la mirada, como se habla de impureza en una piedra, que no se convierte en preciosa más que por su sustracción. La mirada del tedio no niega ni afirma, sino que abandona hasta abandonarse a sí misma, sin amor ni odio, por pura indiferencia. (c) Finalmente, no hay que confundir el tedio con la angustia. Si entendemos por angustia la «disposición fundamental» que ha tematizado Heidegger[9], hay entonces que comprenderla como la operación fenomenológica que realiza una reducción del ente en su integridad y al final de la cual ya sólo queda, como una obsesión amenazadora, frente y alrededor del *Dasein*, la Nada/No-ente [*Rien/Néant*]; el reenvío de los entes indica y denuncia la Nada/No-ente que, más íntimamente que sus esencias individuales, los asegura en la presencia y, por tanto, en la enticidad del ente que, por ello mismo, no se da a la manera del ente. Reenvío (*Abweisung*) e indicación (*Verweisung*) ofrecen silenciosamente al *Dasein* la reivindicación que el Ser le dirige: que el *Dasein* se constituya en «pastor del Ser» o, al menos, en el «centinela de la Nada/No-ente». La angustia obtiene su rango de

9. Véase nuestro estudio «*L´angoisse et l´ennui. Pour interpréter* Was ist Metaphysik ?», *Archives de philosophie*, enero-marzo 1980, 43/1.

disposición *fundamental* de la reivindicación que experimenta así por parte de la Nada/No-ente como Ser. La angustia inaugura un proceso complejo, cuya reivindicación del Ser (*Anspruch des Seins*) constituye la cima y el único asunto. La retirada de los entes sólo cuenta en la estricta medida en que despliega el horizonte donde se avanza el Ser bajo la especie de la Nada/No-ente. Aquí aparece claramente lo que opone la angustia al tedio; ciertamente, una y otro comparten la retirada asustada, sin anihilación óntica, de los entes; sin embargo, en ese desierto, una voz clama todavía llamando a la angustia –la reivindicación que el Ser profiere silenciosamente. El tedio, en cambio, no puede oír nada, ni tan siquiera la Nada/No-ente. Pues el tedio, entendido al menos en su acepción esencial, permanece sordo, incluso a aquello que oye. Si no hay peor sordo que quien no quiere oír, entonces ningún sordo oye menos que el tedio. El tedio no presta ninguna atención a aquello que oye, ninguna intención, ninguna retención. Su función propia consiste efectivamente en provocar la indiferencia frente a toda provocación, sobre todo frente a una provocación fina y fuerte, sobre todo frente a una invocación esencial. El tedio suspende la reivindicación y, por excelencia, la del Ser, puesto que no tiene otro oficio ni otra definición que esa misma suspensión. Pero hay que avanzar todavía otro paso. La angustia, estrictamente filosófica en esto, repite a su manera el asombro (*thaumazein*) que abre el camino del pensamiento (metafísico o no, no importa aquí) del Ser del ente; la prueba es que el *Anspruch des Seins*, la reivindicación que el Ser hace oír por su «voz», le permite reencontrar «la maravilla de maravillas: *que* el ente es»[10]. El asombro, el estupor, el deslumbramiento, únicas experiencias que permiten oír la «voz» silenciosa del Ser, radican en el hecho de que el ente es (dado): el puro *dass/que* del ente moviliza al *Dasein* hasta, por él, poner en marcha el pensamiento. Ahora bien, el tedio no escucha nada, no quiere escuchar nada, del mismo modo que su mirada no quiere ni puede dejarse colmar por un primer visible que brilla con la dignidad de un ídolo infranqueable. Ante el hecho de que

10. *Wegmarken*, G. A., p. 307, tr. fr. *Questions I*, p. 78 [tr. esp., *Epílogo a «¿Qué es Metafísica?»*, en *Hitos*, *op. cit.*, p. 254].

el ente es, el tedio no se inquieta, no ve, no responde. El tedio no afronta ninguna excepción en su mirada crepuscular y el ente que está simplemente ahí no constituye una excepción. Ningún ídolo ante el tedio, ni siquiera el espectáculo insuperable del ente dado. Ahora bien, como no puede aparecer nada más esencial que el ente dado (*dass*: Nada/No-ente, Ser), el tedio se manifestará de un modo absoluto en su desinterés por el ente dado. El tedio, que no presta ningún interés por el ente dado, se cumple así absolutamente –absolutamente, lo que quiere decir que se absuelve de toda vinculación y de todo límite. Finalmente, el tedio disuelve el ente dado mismo y se deshace de lo que da el ente dado: el Ser que pone en juego y a descubierto la diferencia ontológica.

Confrontando el tedio con la angustia, no sólo hemos conseguido añadir una tercera precisión negativa junto a las dos primeras, sino que hemos conquistado el gesto más decisivo del tedio –hacer enloquecer, negativamente esta vez, la diferencia ontológica. El tedio, como tal, se desinteresa de todo. No se interesa por nada, por ninguna cosa, sea lo que *sea* –en consecuencia, se desinteresa de todo en tanto que todo, cuando menos, *es*: *mihi non interest*, eso no me concierne ni es para mí, no va conmigo eso que ahí es. El tedio se retira de todo interés que le haga entrar entre (*inter*) los entes (*interest*). Se separa, deja vacío su lugar entre los entes, no *es* ni está para nadie ni para ningún ente. El tedio se retira del ente y sus cuestiones, como uno se retira de un asunto, como se retiran los fondos de un banco o como uno se retira hábilmente de un juego. A partir de ese momento, libre de todo, incluso y de entrada del ente dado, el tedio absoluto despliega su indiferencia. Nada marca entonces propiamente la diferencia, ni tan siquiera la diferencia ontológica. El ente, visto incluso según la maravilla de *que* es, no marca diferencia alguna, pues el Ser que le habla no consigue «hacerse interesante». Allí donde la angustia provoca la diferencia, puesto que le interesa la reivindicación del Ser que señala la diferencia ontológica, el tedio no ve, en cambio, ninguna diferencia. La indiferencia ante uno u otro ídolo posible en ese u otro ente visible se amplía hasta la dimensión de mundo: se ejerce sobre el hecho de *que* el ente es dado, así pues, sobre nada menos que la diferencia ontológica que se pone en

juego. –La mirada del tedio no depende, en tal caso, de un análisis existencial común, sino que constituye una «determinación fundamental» igual que la angustia, pero en un sentido totalmente invertido: en lugar de calificar al hombre como *Dasein* a partir de la diferencia ontológica, descalifica la diferencia ontológica (por exceso, no por desconocimiento) y desplaza entonces al hombre –en parte al menos– fuera de su estatuto de *Dasein*. El hombre, si ve con la mirada absoluta del tedio, desborda el *Dasein* desinteresándose de la diferencia ontológica. Esta indiferencia, absoluta aunque tangencial, hace enloquecer la diferencia ontológica. Y ello no lo consigue desplegando el *agapè* –puesto que Teste, más que cualquier otro, sabe que resulta inaccesible en el momento mismo en que lo está calcando perfectamente[11]–, sino por medio de una retirada y un ausentarse que aseguran paradójicamente el avance y el exceso de lucidez de la mirada. Más allá del ídolo (incluso del último ídolo que el Ser/ente da), más acá de todo icono en el que nos encararía el *agapè* –así flota, decidida pero suspendida, la mirada del tedio.

3. *Vanidad de vanidades*

Pero, ¿qué ve esa mirada? No ve nada, puesto que descalifica la pretensión que tiene todo visible de constituirse en ídolo. Y lo ve todo, puesto que su descalificación se dirige a todo lo que es, sea lo que sea. Lo ve todo y nada, todo *como* nada, todo lo que es *como si* no fuese. Bajo la indiferencia de la mirada del tedio, la diferencia óntica entre ente y no-ente se vuelve indiferente, porque se volvió de entrada indiferente la diferencia ontológica –*que* el ente es. El tedio no impone a lo que ve el anihilamiento, sino la indiferenciación entre los estatutos de ente y de no-ente [*non-étant*]. La suspensión propia de la mirada del tedio le arranca su espectáculo al Ser. Este arrancamiento puede nombrarse vanidad. La mirada del tedio afecta al ente en general de vanidad. Tal y como la angustia, reenviando al ente en general, designa la

11. P. Valéry, *Œuvres*, *loc. cit.*, p. 34 [tr. esp., *op. cit.*, p. 37].

Nada/No-ente [*Rien/Néant*] como Ser, así también el tedio provoca sobre el ente en general la vanidad que lo vuelve indiferente respecto a la diferencia ontológica. El tedio, separándose de la diferencia ontológica, deshace al ente de su enticidad misma, anula el nombre mismo de ente. –Ahora bien, semejante vanidad, que deshace el ente bajo la mirada que el tedio introduce entre ídolo e icono, se ofrece textualmente a nuestra meditación en la frase inaugural de uno de los libros del Antiguo Testamento, el *Qohelet* (o *Eclesiastés*). Cabe subrayar de entrada que este texto forma parte de los escritos sapienciales, como el *Libro de Job*, los *Proverbios* y *Sabiduría*, con el privilegio notable de que cuenta también en los cinco «rollos» (*megilloth*) que se proclamaban públicamente en las cinco grandes fiestas judías; comparte esta dignidad con el *Libro de Rut*, el *Cantar de los Cantares*, las *Lamentaciones* y el *Libro de Ester*, que expresan una gran alegría o un gran dolor vivido por Israel a lo largo de su itinerario indisolublemente histórico y espiritual. No sería posible entonces, a pesar de su extrañeza, considerarlo marginal o de menor autoridad. Ahora bien, este texto nos ofrece la sentencia que mejor sostiene el momento al que ha llegado nuestra meditación: «¡Vanidad de vanidades –dice el *Qohelet*–; vanidad de vanidades, todo [es] vanidad! ¿Qué provecho saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol?» (*Qohelet* 1, 2-3)[12].

Falta ahora leerlo. Lo que buscamos es comprender la vanidad, de la que todavía no sabemos nada o, tan sólo, que resultaría de la mirada del tedio. ¿En qué sentido podemos suponer que lo que interviene aquí, en el nombre todavía indeterminado de «vanidad», corresponde correctamente a lo que provoca la mirada del tedio –el enloquecimiento de la diferencia ontológica que hace aparecer la maravilla de «*que* el ente es»? Procedamos por observaciones de entrada exteriores a la «vanidad» misma. (a) Lo que toca la vanidad en cuestión no tiene límites: la vanidad afecta a «todo»; o dicho de otro modo, nada se le escapa, como dirá seguidamente otro versículo:

12. Este tema no abre el libro sino en cuanto da, por adelantado, la conclusión (véase 12, 8). De modo que todo el desarrollo intermedio, de hecho el *Qohelet* mismo, constituye un comentario de esta única sentencia.

«nada nuevo bajo el sol» (*Qohelet* 1, 9); hay que señalar aquí la curiosa construcción, poco frecuente según los exégetas[13], que se debería traducir literalmente por: «Nada –todo nuevo, bajo el sol», es decir, debería traducirse teniendo en cuenta la extraña yuxtaposición de contrarios, «nada nuevo en todo lo nuevo»; por tanto, todo lo nuevo –que interviene sin cesar a lo largo de los días y los años– no ofrece de hecho ninguna novedad. La totalidad de las cosas debe entenderse entonces no sólo en el espacio, sino sobre todo en el tiempo. Se trata de todo, en una suma empíricamente imposible, pero efectiva a los ojos de una cierta conciencia; nosotros diríamos: a los ojos de la mirada del tedio; o, estrictamente: a la mirada del tedio. Esta reunión del «todo», más allá de los poderes de la conciencia clara y corriente, encuentra confirmación en la fórmula misma de «vanidad de vanidades» que introduce precisamente el «todo» («todo [es] vanidad»); la yuxtaposición marca aquí el superlativo que el griego y el latín, por ejemplo, formulan con un sufijo, del que no hay equivalencia en hebreo y que éste sustituye por la repetición; así también, en el «Cantar de los cantares», que hay entonces que entender como «el cantar por excelencia». Esta observación, banal desde el punto de vista filológico, da mucho que pensar: si la totalidad se encuentra afectada por la vanidad, la vanidad misma debe alcanzar una intensidad máxima; o más bien, para que «todo» caiga bajo su poder, la vanidad debe resultar absoluta, sin límite ni retención, superlativa. De ahí se sigue una asociación difícilmente esquivable: el tedio puede provocar la vanidad sobre la totalidad, de igual manera que la angustia hace surgir «el ente en su totalidad»[14]. No obstante, esta asociación hace surgir una nueva pregunta: la totalidad afectada de vanidad por el tedio, ¿se confunde con el ente en su totalidad, es decir, con la totalidad del ente? –(b) De ahí, se sigue una segunda observación: a pesar de la necesidad que tienen las traducciones de emplear la cópula *es*, el *Qohelet* no la emplea: «todo-vanidad». Sin entrar en un debate complejo, ambiguo y ampliamente tratado, notemos que el hebreo no ofrece propiamente ningún equivalente

13. Véase D. Lys, *L´Ecclésiaste ou Que vaut la vie? – Traduction, introduction générale, commentaire de 1/1 a 4/3*, París, 1977, p. 128.

14. *Wegmarken*, G. A. 9, p. 113 [tr. esp., *Hitos*, *op. cit.*, p. 101].

estricto de *ser*, de lo cual sólo extraeremos una modesta conclusión: lo que el tedio convierte en vano no se nombra como ente. No que no sea, puesto que Qohelet va precisamente a pasar revista a la vida, la muerte, el saber, el amor, el poder, los bienes, los males, etc., en definitiva, todo lo que es, sin excepción. Pero evocándolos, no los evoca en tanto que entes; el caso es que no llegaría a encarar la totalidad si emprendiera su adición empírica en tanto que entes positivos. Sólo puede escapar a la enumeración indefinida a partir de un punto de vista distinto de la presencia positiva y universal, aquí y ahora. De hecho, la totalidad sólo aparece como tal o como vana porque aparece de entrada como creación: «La creación fue sometida a la vanidad (*mataiotêti*)», dice Pablo (*Romanos* 8, 20). En tanto que creado, el todo resulta todo absoluto; no como ente, sino como creado, el mundo aparece como un todo. De hecho, dos totalidades (o totalizaciones) entran en competición: una interpreta el mundo como ente en su diferencia respecto al Ser y la otra aborda el mundo como vano en su estatuto de creación. Sin duda, la creación no coincide enteramente con la vanidad; pero tampoco la totalidad podría aparecer como vana sin la aparición del punto de vista –todavía enigmático– que la designa como creación. ¿Qué terreno común los reúne entonces, al menos en parte? La vanidad marca el mundo con la marca de la indiferencia; no obstante, bien grande parece en el mundo la diferencia entre vivir y ya no vivir, gozar y sufrir, tener y no tener, saber y errar, incluso (a pesar de la carencia léxica del hebreo) entre ser y no ser; la diferencia no tiene nada de una mera apariencia, sino que resulta toda ella realidad, *la* realidad. La vanidad no puede suspender esta diferencia, ante la cual nadie en el mundo puede permanecer razonablemente indiferente, si no es desde el punto de vista de un loco o exterior al mundo. Además, desde el punto de vista del mundo, esta exterioridad parece precisamente una locura. Tal exterioridad queda marcada por el concepto de creación. Si este concepto no interviene en el *Qohelet* y si debemos tomarlo de un texto del Nuevo Testamento, no por ello debemos sorprendernos: concepto límite, concepto del límite, la creación no puede llegar a ser inteligible sino en la estricta medida en que se le aproxima un pensamiento, la presiona de cerca, y sobre todo en la estricta medida en que se manifiesta por un acto, el cual la

transgrede; en sentido estricto, la creación no resulta pensable sino con la encarnación, hasta tal punto el primer Adán no puede verse sin el resplandor del segundo Adán. A falta de este advenimiento, el pensamiento se limita a dirigirse hacia el límite sin, por ello mismo, poder nombrarlo: sobre ese camino, el *Qohelet* marca un paso decisivo –acceder a la creación por medio de la consideración de la vanidad, que marca el mundo desde un lugar todavía oscuro encendido fuera del mundo. La luz negra de la vanidad está ya testimoniando que otro sol puede iluminar la totalidad; y que ese otro sol haga impensable toda novedad en este mundo ya está atestando que este mundo admite un afuera. –(c) El otro sol afecta de indiferencia a la totalidad, vista como creación y no como ente. Una tercera observación puede confirmarlo. La sentencia que estamos analizando continúa con el siguiente versículo: «¿Qué provecho saca el hombre de todas las fatigas que lo fatigan bajo el sol?» La pregunta alude a una diferencia; sin duda, el término aquí utilizado (raíz *ytr*) designa el exceso, el beneficio entre una inversión o un trabajo y un resultado; la cuestión podría entenderse así: «¿Qué se puede ganar?»[15]. Por la trivialidad honestamente interesada de la expresión, accedemos directamente a lo que nos parece lo propio de la vanidad: poner en cuestión el interés define propiamente el tedio y constituye entonces un momento necesario en la realización de la vanidad. Bajo el sol negro de la vanidad, nada importa: el trabajo del hombre no marca ninguna diferencia ni provecho; o más bien, la diferencia provechosa que el trabajo de los hombres saca entre las cosas con vistas al interés no se mantiene si se mira desde el punto de vista que esclarece esas mismas cosas como criaturas vanas; el interés mismo no interesa para nada al hombre; no se siente ya interesado por el interés, puesto que la vanidad vuelve indiferente toda diferencia propia e interna al mundo. –El texto que estamos leyendo ofrece ahora una construcción menos oscura, aunque sorprendente, ya que enuncia una operación de pensamiento según el orden inverso

15. Véase *Qohelet* 2, 11; 3, 9; 3, 22; 7, 15; 9, 1 y el comentario de D. Lys, *loc. cit.*, p. 97-98. Nos cuidaremos de no introducir aquí el léxico del valor ni de la estimación; se trata puramente de «marcar una diferencia», incluso de un simple cálculo de rentabilidad.

de sus momentos reales. Destacamos de entrada el tedio (disposición fundamental), que suspende el interés por el interés mediante la indiferencia (v. 3); constatamos también que el tedio se ejerce sobre una totalidad, totalidad no-óntica, sino en estado de creación (final del v. 2); finalmente, accedemos a la vanidad cuyo desdoblamiento superlativo extiende su alcance a las dimensiones de un mundo (principio del v. 2). Habiendo empezado por el final, nos hemos procurado así los medios para terminar por y con el principio o, en definitiva, para preguntar: cuando la vanidad adviene, ¿qué realiza *de hecho*?

Así pues, vanidad, finalmente. Pero, ¿qué significa? ¿De qué manera tiene lugar? Tal y como planteábamos antes, el tedio no anihila nada, ni aniquila a lo que afecta de vanidad. Ahora bien, ¿no parece acaso que Qohelet tiene por vanas las cosas precisamente porque desaparecen? Justamente, las tiene por vanas antes de que desaparezcan. Es preciso, pues, subrayar lo que separa aquí a Qohelet de Job; Job sólo llama a Dios después de haber perdido sus bienes y por haberlos perdido (injustamente); se lamenta de haberlos perdido en tanto que bienes y sufre así por haber perdido la plena felicidad terrestre; no cuestiona la bondad de esa felicidad, sino la injusticia que le priva de ella; antes que por la injusticia, sufre por un bien perdido. En cambio, Qohelet no constata la vanidad de lo que habría perdido o deseado en vano, sino de lo que posee; lo tiene todo y sólidamente contado y conocido, tanto respecto al espíritu («Aquí estoy, que he acumulado tanta sabiduría», *Qohelet* 1, 16,), como respecto a la materia («Cuanto lo ojos me pedían se lo concedía, no rehusé a mi corazón alegría alguna», *Qohelet* 2, 10); lo afectado de vanidad consiste en eso mismo que él mismo tiene, es decir, en un bien del que ha gozado y del que podrá seguir gozando. No deplora su ausencia, sino que lo afecta de vanidad en su presencia misma; la vanidad mienta los bienes en tanto que éstos están presentes y son poseídos en pleno goce. Habría que decir, sin duda, que la vanidad puede anihilar todo lo que *sea*, justamente porque mienta la presencia de las cosas; las afecta en su presencia, de frente, sin vacilar, y no podría ejercerse sobre los bienes ausentes o anihilados. La mirada del tedio afecta de vanidad a la presencia en tanto que tal, en la fuerza tranquila de su ostentación permanente. Mientras que Job goza, sufre y

habla en la diferencia (entre lo que es y lo que no es, entre lo justo y lo injusto), Qohelet piensa en la superficialidad, en un sentido infinitamente más inquietante, de la posesión perfecta y serena que, de golpe, silenciosa, invisible e insensiblemente, se desmorona en completa vanidad –de un desmoronamiento que la deja en el sitio, como si no *fuese* nada. Pues nada ha cambiado, nada ha advenido, ni siquiera esa nada de la que se dice, después de la angustia, «que no era nada». Ni siquiera la nada, estrictamente nada de nada. El golpe que afecta de vanidad no resulta sorprendente, puesto que no hace nada de nada. Y tampoco introduce la nada, ya que suspende la diferencia entre el ente y la nada o, lo que significa lo mismo, manifiesta la equivalencia entre el ente presente (la presencia del ente) y la nada. La vanidad vuelve indiferente la diferencia ontológica. Sobrepasa tanto la nada como el ente. No anihila, ni tiene que ver con la nada, como tampoco tiene que ver con el ente presente. Podemos observar así que el término hebreo *hèbhèl*, que tradicionalmente traducimos por «vanidad», no puede traducirse por «nada»[16], sino que impone la imagen del humo, del vaho, de un soplo. Una bruma que, mientras permanece inmóvil en la atmósfera, se mantiene bajo la mirada como un auténtico espectáculo; igual que un edificio, un animal o un árbol, ocupa el horizonte hasta investirlo eventualmente y cerrarlo; se ofrece a la mirada como una realidad –que ella *es*. Pero esta realidad, sin destrucción ni aniquilación, puede desaparecer con un simple soplo de viento. ¿Desaparecer? En verdad, esta palabra no es adecuada, pues aquello que constituye la bruma no se destruirá: las gotas en suspensión permanecerán en el aire o en otro estado. No desaparece ninguna realidad, sino sólo cierto aspecto

16. Véase D. Lys: «... sería un error entender *hbl*, 'vanidad', como 'nada', cuando se trata de la imagen del vaho que está ampliamente presente, pero evanescente en el aire» (*op. cit.*, p. 75; véase p. 275). Igualmente, A. Neher: «Pues *hbl* es, etimológicamente, el vaho, el aliento inasible que no se forma sino para diluirse; *hbl* es todo lo que está destinado, por su esencia misma, a desaparecer (...). De igual manera que el aliento pasa ante mí para confundirse con la atmósfera impalpable en la que no tiene ya figura, así también sólo puedo seguir *hbl* con la mirada y verlo perderse» (*Notes sur Qohélet*, París, 1951, p. 72). La frecuencia del verbo *ser* y del léxico relacionado sorprende tanto como convence por su parte la exposición de la semántica radicalmente otra de *hèbhèl*.

de la realidad: la cohesión, la consistencia, la compacta opacidad que, con gotas minúsculas y partículas ínfimas, erigía una clausura del espacio. El vaho, la bruma, el humo desaparecen –sin destrucción– en cuanto se levanta otro viento, más fuerte y violento. Un soplo cede ante otro soplo; soplo, *ruah*, espíritu. Un soplo se disipa cuando sopla el espíritu. El espíritu deshace toda realidad suspendida, disipa toda suspensión que aparecía, antes de él y legítimamente, como una realidad. La «vanidad» sólo puede definir entonces lo que *es* en la medida en que todo lo que es puede, como una bruma, disiparse bajo un soplo poderoso. Pero, ¿puede todo disiparse de esa manera? ¿Qué espíritu puede soplar así? El salmista ya había proclamado que «El hombre, como un soplo (*hèbhèl*), sus días, como una sombra que se disipa» (*Salmo* 144, 4). Bajo un espíritu demasiado violento, los días del hombre se disipan como desaparece volando la brizna de hierba o, si el viento se convierte en tempestad, como desaparece el árbol o incluso la morada. Hay que admitir entonces que, cuanto más violentamente sopla el espíritu, tanto más se convierte el ente en la sombra de sí mismo, vuela y disipa así su subsistencia permanente. El hombre, como también todas sus obras, ante la violencia del espíritu que sopla, puede, sin morir ni anihilarse, simplemente dejar de sostenerse –el hombre, soplado por el soplo del espíritu, se deja llevar como si no tuviese ningún peso (*kabhod*, «gloria»). El hombre no pesa mucho: bajo el soplo del espíritu, vuela en pedazos, se disipa, se deshace. Es lo que proclama el salmista: «Nada sino un soplo (*hèbhèl*), *todo* hombre que se yergue, nada sino una sombra, el humano que pasa, nada sino un soplo (*hèbhèl*), las riquezas que amontona, sin saber quién las recogerá (...). Nada sino un soplo (*hèbhèl*), *todo* hombre» (*Salmo* 39, 6-7 y 12). De nuevo, todo se convierte o puede convertirse en un soplo soplado, sin ningún peso: las obras de los hombres (su trabajo), igual que el hombre mismo, se disipan como «brisa ligera y vapor» (san Jerónimo)[17]. El hombre no se sostiene bajo el viento, el hombre no se tiene ante el espíritu; su presencia flota, suspendida, en un flujo que viene de más allá: «¡Sois vapor que aparece un momento y después desaparece!» (*Santiago* 4, 14)[18]. El hombre aparece y desaparece, entra en presencia o sale, al ritmo de un suspiro que lo eleva o lo deja reposar, lo arrastra o le permite permanecer; su «vanidad» no consiste en semejante alternancia (en la que no se trata sino de la simple contingencia de lo finito); no consiste tampoco en la exterioridad radical del soplo que provoca la alternancia (en la que podría tratarse simplemente de una dominación); consiste más bien en que la alternancia absolutamente externa no destruye ni anihila, sino que sólo dispersa, desata, deshace. El espíritu hace y deshace, el hombre se encuentra arrastrado así hacia el soplo que lo deshace y lo derrota; o, en el caso de que permanezca, sabe que se lo debe a una calma venida también de allende y, por ello, no menos ajena.

4. *Como si*

Afectar de vanidad equivale entonces a poner en suspensión, a dejar los asuntos (de todo) en suspensión. No es que el espíritu deje que todo caiga; al contrario, lo eleva todo y lo hace reposar. Pero la suspensión misma marca todas las cosas indicando su caducidad –todo se vuelve caduco[19]. No es entonces que todo desaparezca o

17. «... *quod nos possumus vaporem sumi et auram tenuem, quae cito solvitur*», *Commentarius in Ecclesiasten, I*, 2, en *Opera Exegetica* 1, C. C. S. L., t. 78, Turnhout, 1959, p. 253. –Gregorio de Nisa define de entrada lo vano/*mataion* como la *anupostaton*, «aquello que no permanece y que no tiene ser más que en el mero proferir de palabra», es decir, aquello que se lleva el viento, como las palabras. A partir de ello, se extraen otras acepciones más corrientes del término: «Otra vanidad se aplica a la inutilidad de las cosas producidas por un esfuerzo que no alcanza ningún fin, como las construcciones de los niños en la arena, lanzar flechas hacia los astros, ir a la caza de los vientos o correr para atrapar la propia sombra» (*In Ecclesiasten, I*, P.G. 44, 620 c-d).

18. *Atmis* es la traducción habitual de *hèbhèl*, sólo los LXX constituyen una excepción prefiriendo *mataiotes* –el punto común de las traducciones consiste en indicar que la cosa no se sostiene, ya sea porque se disipa (*atmis*) o porque enloquece, como una aguja imantada o una rueda suelta (*mataiotès*). *Santiago* 4, 14 está entonces muy cerca del *Qohelet* cuando dice: *atmis... pros oligon phainomenê epeita kai aphanizomenê*; lo que la Vulgata retranscribe –Jerónimo utiliza lógicamente el mismo término latino para traducir *atmis* y *hèbhèl*– por «*vapor... ad modicum parens et deinceps exterminabitur*».

19. San Jerónimo: «*Caducum et nihil universitatis ex hoc verbo ostenditur*» (*op. cit., ibid.*, p. 253). Pues «hay una debilidad irremediable asociada a los propósitos humanos; y es la mortalidad. Todo puede caer en un momento por ahí: lo que nos

caiga, sino que todo *puede* caer y desaparecer; esta gran propensión no se reduce a un momento último e irremediable, sino que satura cada instante y cada fibra de la permanencia en presencia; la posibilidad de caer atraviesa lo caduco incluso, y especialmente, cuando no cae; aparece caduco justamente porque no cae en ese instante, aunque podría y deberá. Su permanencia presente se satura con su abolición: no caer, de hecho, señala la manifestación tanto como poder (y deber) caer señala la suspensión; la cosa sólo resiste a su desaparición para subrayar mejor que la posibilidad misma de desaparecer la define; así, el hecho de permanecer no contradice la posibilidad de la desaparición, sino sólo su efectividad; la caducidad se expone sobre la faz de lo que es –por el momento–, marca con su suspensión lo que permanece –por un tiempo. Lo que permanece se convierte inmediatamente en aquello que no permanece, lo que se mantiene coincide con aquello que se deshace, todo o nada, sin diferencia. Esta indiferencia establece, mediante el índice «como si, *ôs*»[20], la estricta equivalencia entre las dos caras de la suspensión: «Os digo, hermanos: el tiempo (*kairos*) es corto. Por tanto, queda (*to loipon*) que los que tienen mujer vivan *como si* no la tuviesen. Los que lloran, *como si* no llorasen. Los que están alegres, *como si* no lo estuviesen. Los que compran, *como si* no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, *como si* no disfrutasen. Porque la figura [la apariencia] de este mundo pasa» (*I Corintios* 7, 29-31). Lo que es, convertido en caduco por la vanidad, es como si no fuese: no como si fuera más o menos, sino que ser o no ser resulta indiferente; ser o no ser, esa *no* es la cuestión; no hace falta elegir entre ser o no ser, precisamente porque la vanidad deshace la diferencia entre esos dos términos. La «figura de este mundo» no pasa solamente, ni de entrada, porque se acerca su destrucción final, puesto que, además de que ese punto final se realiza menos como una anihilación que

fuerza a confesar que, como el vicio más inherente, si puedo hablar de ese modo, y como lo más inseparable de las cosas humanas, es su propia caducidad» (J.-B. Bossuet, *Discours sur l'Histoire Universelle*, III, 6 [véase la tr. esp., *Discurso sobre la historia universal*, *op.cit.*]). La caducidad no consiste en caer, sino en poder caer –más bien, en no poder evitar caer; todo cae bajo el golpe, no de una caída, sino de una posibilidad.

20. Véase más arriba, cap. III, sección 4, «La indiferencia de ser».

como una modificación radical (*I Corintios* 15, 52), tal destrucción sólo puede advenir si el «mundo» toma primeramente una nueva figura que pueda admitir y recibir su culminación. ¿Qué figura? Ya la hemos encontrado precedentemente: esa figura hace del mundo una creación, ve el mundo no como la subsistencia asegurada de una presencia (a sí) saturada (de sí), sino como una suspensión, suspendida respecto a aquello que, fuera del espacio y del tiempo, sobrepasa el mundo.

La vanidad sólo afecta la «figura de este mundo» por comparación con un polo que la deporta fuera de ella, la desarma y la desampara. «En efecto, nosotros también podemos decir que Buenos [resultan], en sí, el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas contenidas en este pequeño círculo; sin embargo, comparadas con Dios, son como nada (*sed ad Deum comparata esse pro nihilo*)... vanidad de vanidades, todo: vanidad» (San Jerónimo)[21]. Pues, prosigue Jerónimo, una pequeña luz que brilla en la noche concede toda la visibilidad posible y real; nadie dudaría que ella nos da *la* luz. Y, sin embargo, la luz no alumbra absolutamente sino hasta que sale el sol, cuyo resplandor hace invisible la primera fuente luminosa. El sol no apaga la linterna, no la oculta ni la engulle; simplemente la anula; levantándose, toma el relevo y la función de la primera luz, sin combate entre la luz y las tinieblas, por una lenta subversión de la luz por la luz. La primera luz desaparece sin destrucción, sin que triunfe la noche, sin tan siquiera apagarla: ni siquiera desaparece, sino que experimenta la vanidad. De esta manera, el mundo no experimenta la vanidad sino por comparación con otro sol, «el sol negro de la melancolía» que lo alumbra e invade desde un oriente absolutamente extra-mundano y que, en el momento mismo en que se eleva sobre el mundo, no resulta entonces menos extra-territorial por un inadmisible e impensable privilegio. Sobre el mundo

21. *Op. cit.*, *ibid.*, p. 252-253. Lo que a su manera, falseado con precisión y delicadeza, confirma E. Renan: «Podemos encontrarlo [*sc.* el Qohelet] escéptico, materialista, fatalista, pesimista sobre todo; lo que no es, sin duda, es ateo. Negar a Dios, para él, sería negar el mundo, sería la locura misma. Si peca, es porque hace a Dios demasiado grande y al hombre demasiado pequeño (...) en definitiva, Dios se interesa por el hombre», *L'Ecclésiaste traduit de l'hébreu. Étude sur l'âge et le caractère de ce livre* (1882), en *Œuvres Complètes*, ed. H. Psichari, t. 7, 1995, p. 538.

se eleva una mirada que viene de allende porque hace aparecer el exterior del mundo; el mundo, únicamente con sus propios ojos, no conoce ningún exterior, ni límites ni caducidad; su exterior sólo aparece si el derecho se vuelve para producir el revés, si el mundo se vuelve hacia el exterior. Pero, ¿qué le haría volverse de tal manera? Sólo la mirada que lo afecta de vanidad, pues esa mirada se posa sobre el mundo como extranjera: mirada extranjera que convierte el mundo en extraño, extrañado, extranjero a sí mismo. El mundo ya no excede la mirada del tedio (ni la sobrepasa, ni la exaspera), sino que ésta, al contrario, puede a partir de ahora exceder el mundo –llevarlo al límite de su ruptura y sobrepasarlo. La mirada del tedio sólo excede el mundo tomándolo desde otro polo –~~Dios~~; la vanidad afecta al mundo desde que el mundo es visto –encarado– por una mirada distinta de la suya, bajo la mirada, impracticable para el hombre, de ~~Dios~~. Entre esta mirada y el mundo se instaura la distancia, separación que une tanto como separa, separación cuyo primer término no puede sino comprender la incomprensibilidad del segundo, separación que se ofrece menos a concebir o reducir que a recorrer o habitar. Entonces, cuando el Qohelet posa su mirada tediosa sobre «todo» para descubrir en él un mundo afectado de vanidad, no ve desde el punto de vista del mundo, sino desde la exterioridad del mundo –entre mundo y ~~Dios~~. Ve el mundo, no ciertamente como lo ve ~~Dios~~, sino como visto por ~~Dios~~ –como bañado por otra luz, transido de exterioridad, suspendido por otro soplo. En resumen, el mundo a distancia. –La vanidad, pues, sólo afecta al mundo poniéndolo en la distancia; tal constatación permite concebir tres corolarios. (a) Si la vanidad pone en juego el estatuto del mundo, sometiéndolo a una mirada venida de allende, la suspensión no puede tocar solamente algunos entes (como una destrucción o la contingencia), sino que afecta por definición a todo el mundo, el mundo como un todo, el todo del mundo. Pero podemos precisar todavía más: todo aquello que recusa la exterioridad de otra mirada que excede el mundo reconoce esa mirada (admitiendo la distancia, aunque sea para negarla) y, a la vez, la desconoce (rechazando desvanecerse ante esa mirada); cerrarse ante la distancia, sin poder sustraerse a ella, caracteriza la idolatría, que se vuelve plenamente reconocible sólo en el momento en que otra mirada ya la ha confundido, simplemente porque la

atraviesa. La vanidad se convierte primero en vanidad del ídolo y del primero de los ídolos –el pensamiento, el cual se niega a glorificar: el mundo podría, bajo ciertas condiciones, entrever su exterior (distancia invisible por recorrer), pero si no realiza este exceso en el que se excede a sí mismo, sus pensamientos se desvanecen inmediatamente por vanidad. San Pablo lo formula con extrema precisión: «[...] lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad; de manera que [los hombres] son inexcusables porque, habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias, antes bien [y en consecuencia] se desvanecieron como humo en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron locos –enloquecieron» (*Romanos* 1, 20-22). La traducción «se desvanecieron como humo»*, que corresponde a la expresión latina *evanuerunt* elegida por san Jerónimo, reproduce exactamente *hèbhèl*: esfumarse y disiparse como humo bajo el soplo demasiado fuerte del espíritu; el griego original, *êmataiôthêsan*, corresponde directamente al otro equivalente de *hèbhèl* en el griego bíblico (de los *Setenta*): *mataios*; por tanto, se podría traducir también, sin caer en ninguna contradicción, por «fueron tocados de vanidad y de insignificancia caduca». El enloquecimiento de los hombres procede entonces de una situación tan insostenible como corriente: sus pensamientos se encuentran observados por la mirada invisible de ~~Dios~~, que los ve como criaturas y se da a reconocer como creador –a glorificar *como* ~~Dios~~. En lugar de responder a esta inyunción silenciosa «usando del mundo *como* no usando», los hombres niegan la distancia en la que el mundo aparece como creación, sirviéndose de pensamientos idólatras y vueltos sobre sí mismos a la manera de espejos invisibles. La creación, no reconocida como tal, se encuentra inmediatamente afectada de vanidad y los pensamientos, de enloquecimiento. Ese estatuto –distancia conocida y no reconocida, suspensión– estampa sobre todas las cosas la caducidad y, así pues, la idolatría: sobre los «pensamientos» (*Efesios* 4, 17-18), las «búsquedas, *zêtêsis*» (*Tito* 3, 9), los «pensamientos de los sabios» (*I Corintios* 3, 20) e incluso la «religión» entendida como *pietas* (*Santiago* 1, 26).

* En francés, el autor escribe «*partirent en fumée*». [N. de los T.]

La vanidad afecta a todo –el mundo– desde el momento en que los pensamientos se ven enloquecidos por no reconocer la distancia como tal. En cierto sentido, el enloquecimiento no consiste en la alienación, sino en el rechazo del otro: el mundo se vuelve ajeno a su exterior, a la distancia. Experimenta la vanidad porque aspira a la soledad. –(b) Que la vanidad sólo afecte al mundo poniéndolo en la distancia implica que el mundo no puede por sí mismo –salvo reconociendo la distancia como tal (glorificar a ~~Dios~~ como ~~Dios~~)– entrever su propia vanidad. «Que una cosa tan visible como es la vanidad del mundo sea poco conocida; que sea una cosa extraña y sorprendente decir que es una tontería buscar las grandezas. Eso es admirable» (Pascal)[22]. ¡Pues no tanto! Si la vanidad afecta al mundo solamente en la distancia, entonces no lo alcanza sino a partir del único punto de vista que, por definición, el mundo, como mundo, no puede producir ni siquiera sospechar. Por definición, la clausura soberbia del mundo sobre sí mismo le cierra el acceso no sólo a la distancia, sino también a la sospecha misma de su propia vanidad. De manera que percibir, incluso por una vaga sospecha, el «sol negro de la melancolía» que deslumbra la luz del mundo, constituye ya una transgresión del mundo, el esbozo de un exceso, el bosquejo de la distancia. De ahí se sigue una pregunta: al leer el *Qohelet*, creíamos estar afrontando la dificultad de concebir simplemente la vanidad –que el mundo en su integridad se vuelva caduco bajo otra mirada. Ahora bien, el reto del *Qohelet* y del momento teórico que designa podría ir más allá: puesto que la vanidad ya implica entrever la distancia por uno de sus polos, entonces también permite acceder a ella. Un índice puede confirmarlo. La sentencia capital «Vanidad de vanidades. Todo-vanidad», que marca al mundo con el sello de la caducidad, invierte y duplica la palabra del creador pronunciada sobre la criatura al principio de los tiempos: «... y Dios vio que eso [era] bello y bueno»[23]. La misma distancia designa

22. Pascal, *Pensées*, Br. §161, L. §16; véase Br. §164, L. §36: «Quien no ve la vanidad del mundo es bien vano él mismo» [tr. esp., *Pensamientos*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 47].

23. *Génesis* 1, 4, 12, 18, 21, 25, 31.

el mismo mundo como vano o como «bello y bueno», dependiendo de si la mirada avista la distancia por un polo o por otro; a partir del mundo, sobre la franja que lo abre al exceso de una distancia, el todo aparece afectado de vanidad; desde el punto de vista inaccesible de ~~Dios~~, en el extremo de la distancia, el mismo mundo puede recibir la bendición que lo caracteriza en su justa dignidad. (c) Semejante ambivalencia permite precisar la situación desde la que habla Qohelet y a la cual nos introduce: sólo ve el mundo suspendido por el soplo de la vanidad en la medida en que él mismo se sitúa en una suspensión insostenible. El mundo, si *es* y si lo aprehende la mirada del tedio, experimenta la vanidad porque la mirada del tedio accede a la distancia sin recorrerla auténticamente; pero únicamente Qohelet –nosotros, pues– experimenta el tedio porque experimenta la distancia a la medida de su propia insuficiencia. En otra mirada que pueda recorrer la distancia –la mirada de ~~Dios~~–, el tedio ya no interviene; la mirada que puede amar ya no afecta de vanidad, sino que provoca la «bondad». La vanidad descalifica el mundo sólo en la mirada que accede a la distancia por el tedio, sin llevar a cabo la caridad; la vanidad surge de una mirada que excede el Ser/ente sin acceder todavía a la caridad, la vanidad descubre que el mundo está más allá del Ser/ente sin llegar a verlo, empero, amado –por ~~Dios~~. La mirada de Qohelet –la nuestra– entra en la distancia sin recorrerla, afecta al mundo de vanidad sin recubrirlo de caridad. La vanidad procede del tedio del hombre, no del tedio de ~~Dios~~; pues ~~Dios~~ ama, y de la mirada de la caridad se sigue la «bondad» de lo mirado. El tedio designa la suspensión de la mirada humana, más allá del Ser/ente pero más acá de la caridad, tal y como la vanidad descalifica el mundo en su ser sin recalificarlo mediante la caridad. Qohelet alcanza una visión del mundo más que humana, sin resultar todavía divina. Entra en el lugar en el que la caridad se convierte en el requerimiento de lo que es y en el que se excede lo que es, sin orientarse, empero, por la caridad. Lecho vacío de un amor ausente, el mundo se ofrece desolado a la mirada del tedio, cuya impotencia para la caridad tan sólo vierte vanidad –el reverso de la caridad. Ese lugar, entre Ser y caridad, se llama melancolía.

5. Melancholia

Melancolía, o más bien *Melancholia*, si nos atenemos al título de un célebre grabado de Durero[24]. Mirémoslo. Mirémoslo puesto que el grabado mira e incluso no consiste más que en una mirada. Imponente, sentado, con la cabeza apoyada sobre su mano izquierda, un hombre mira. No un hombre, sino un ángel, como indican sus alas; aunque sí que es un hombre, ciertamente, como lo muestran otras características: la finitud humana se descubre en el dinero que llena una bolsa colgada de su cinturón, la corona de hojas que rodea su frente, como la de un poeta, y en el tiempo, cuyo reloj de arena se extiende exactamente sobre su cabeza pensativa y quieta. Ni ángel, ni hombre –¿podemos concebirlo? Sin duda: si, retomando de nuevo la figura de Teste, contempláramos la posibilidad aquí ejemplificada de una mirada, entre ídolo e icono, que mira todo sin ver nada, que lo conoce todo sin reconocerse en nada, que no reconoce más que su propia ausencia. Pues, bajo la mirada de la melancolía, ¿qué se ofrece como espectáculo? Todo lo visible: Durero presenta en el horizonte el esplendor de un paisaje compuesto por el agua, la montaña, un pueblo y un bosque. Un ente animado responde a esos entes inanimados: un gran perro adormecido en primer plano. Sin embargo, esos espectáculos no captan la mirada de la melancolía que, visiblemente, no se detiene en ellos como ante un primer visible. Durero sugiere que hay más por ver: todo el arte de los hombres se ofrece a la mirada, con los útiles diversos del carpintero, del albañil, del campesino (la muela), etc.; y

24. Exactamente *Melencolia I*, grabado en dulce de 1514. Los estudios hoy ya clásicos –E. Panofsky y F. Saxl, *Dürers «Melencolia I», Eine quellen – und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig/Berlín, 1923, desarrollado después en R. Klibansky, E. Panofsky y F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, Londres, 1964[1] y Oxford, 1979[2]– han mostrado la dependencia de este grabado, entre otros, respecto a M. Ficino, *De vita triplici* (1489, que distingue tres melancolías: I. *imaginativa*, ilustrada aquí por Durero, II. *rationalis*, III. *mentalis*) y de Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*, Würzburg, 1510. Pero aquí sólo retendremos la afirmación de que el grabado presenta: «los ojos errantes (*unfocussed eyes*) típicos de un pensamiento profundo», o, según Melanchthon, ya citado, *«vultu severo, qui in magna consideratione nusquam aspicit...»* (*loc. cit.*, p. 319 y nota 117). Una mirada no fijada, que no se dirige a ninguna parte, sino hacia el punto de fuga donde se fuga lo visible.

más todavía, la justicia, el tiempo, las cifras, las figuras geométricas, hasta –según el compás que sostiene la mano derecha– la medida y el orden inteligibles. La mirada de la melancolía ni se detiene ni los mienta. Queda, finalmente, más allá de lo sensible, de las artes y las ciencias, es decir, del dominio de lo finito, aquello que incita a transgredir lo finito: la pequeña pero central figura de un ángel (auténtico), situado justamente entre el vértice del compás y el principio de una escalera que se pierde en el cielo; escalera, ángel: ángel sin duda clímaco, al pie de la escalera que ordena los grados de las cosas y del mundo, hasta prometer (si no permitir) la transgresión. ¿Quedará fijada la mirada de la melancolía sobre la escalera angélica, sobre el ángel clímaco? Tampoco eso es suficiente para retenerla. ¿Qué mira entonces esa mirada, cuyo peso insistente ahonda en el grabado como un centro de gravedad imperioso y aplastante? Esa mirada mira –pero sin mirar las cosas ni los animales, ni las artes; tampoco transgrede el espectáculo visible y racional dirigiéndose a los cielos. ¿Dónde se posa entonces, qué mienta? ¿Podríamos imaginar que está mirando más allá del grabado, por ejemplo, al espectador mismo? Evidentemente, no. Pero a través de esta última pregunta nos aproximamos a la respuesta correcta: la mirada de la melancolía, no posándose sobre ninguno de los entes situados en el marco del grabado, sale de él; ¿en qué dirección? Ni por arriba (los cielos, los ángeles, lo divino), ni por delante (nosotros, el observador), sino por el lado izquierdo del grabado. Ahora bien, en la parte izquierda se abre el acimut en el que convergen las líneas de fuga de diversas figuras, *fuera* del grabado. Lo confirma el arco iris: su parte truncada por el marco del grabado remite a una prolongación estrictamente fuera del cuadro. El grabado, por su misma organización, reenvía fuera de sí mismo –hacia un punto de fuga que no incluye en su campo. Y la melancolía no mira otra cosa sino ese punto de fuga ausente –ausencia de una fuga, fuga de una fuga. Afecta de vanidad los entes que le estorban y la colman, mirando simplemente el punto de fuga –extraña instancia que constituye la visibilidad sin aparecer jamás por sí misma y que aquí escapa doblemente a lo visible situándose fuera del grabado, cuyo marco Durero fija a propósito rotundamente. La melancolía no trastorna el orden ni la sustancia, ni las esencias de los entes aquí presentes –de hecho, su totalidad y todos sus

grados–; no toca nada; o mejor, no se interesa por nada, pues no se detiene en nada; su mirada los atraviesa hacia ese punto totalmente exterior respecto a esos entes, punto que gobierna la representación visible y que les falta doblemente: punto de fuga que no es un ente y que, además, se escapa aquí del marco del grabado. La mirada de la melancolía ve los entes desde donde no son: por la fuga de su punto de fuga, le aparecen como no siendo. Aparecen, a pesar de la pesada calma que estructura el grabado, como apresados por la vanidad: eso que el claro situado en la esquina izquierda superior del grabado no designa justamente como vacío, excediendo ese vacío mismo, la fuga de la fuga. El grabado se fuga de la fuga insensible de sus entes hacia su punto de fuga. El mundo hace fluir, por todos sus entes, vanidad. El mundo hace que la vanidad fluya, como el ente rezuma tedio. Melancolía, sol negro; y aunque Durero hace que se eleve un sol todavía claro como el día, ¿acaso no hace que un murciélago enarbole una banderola en la que se inscribe «*melencolia*»? Semipájaro nocturno para una mirada semi-angélica, y negra.

La melancolía afecta de vanidad y progresa a medida que la mirada divisa lo que ve. ¿Qué podría entonces limitar el avance de la melancolía? Si la melancolía toma el relevo del enloquecimiento de la *ousia* por el *agapè*, también podemos suponer que la vanidad que de ella surge mantiene una relación privilegiada con ese mismo *agapè*. –La primera confirmación de esto proviene de los textos del Nuevo Testamento, donde la vanidad se reconoce a menudo como contraria al *agapè*: «El fin de este requerimiento es el *agapè* que nace de un corazón puro, de una conciencia recta y de una fe sincera. Algunos, desviados de esta línea de conducta, han venido a caer en una vana palabrería, *eis mataiologian* –un logos enloquecido» (*1 Timoteo* 1, 5-6). Cuando el *agapè* no preside el *logos*, éste se enloquece, afectado de vanidad. Si la vanidad se opone también a ~~Dios~~ mismo (*Hechos* 14, 15) o a Cristo resucitado (*I Corintios* 15, 17), tenemos entonces ahí la confirmación de la común identificación de éstos como *agapè* (según *1 Juan* 4, 8, 16). Ello nos permite comprender que la vanidad puede corresponder a la idolatría: en efecto, una y otra admiten un mismo contrario, ~~Dios~~ como *agapè*. Otra indicación puede corroborarlo: cuando santo Tomás estudia la tristeza espiritual, que no se entristece ante un

mal sino, precisamente, ante un bien que no se cumple (*taedium operandi*), habla de *accidia* como en eco de la *akêdia* de los Padres del desierto; ahora bien, le proporciona ciertos rasgos de la vanidad para oponerla finalmente a la caridad: «Esta tristeza, por la que uno se entristece a propósito del bien espiritual que se encuentra en el acto de cada virtud, no corresponde a un vicio especial en particular, sino a *todos* los vicios; pero entristecerse por un bien divino –del que la caridad [en cambio] se complace (*de quo charitas gaudet*)–, ello corresponde a un vicio especial, que se llama *accidia*»[25]. La tristeza, que no rechaza sólo un bien espiritual sino propiamente divino, alcanza nada menos que la caridad, para contradecirla. El tedio sobrenatural que desvía lo espiritual del bien lo sustrae de esa manera a la caridad, la cual es la única que puede entregarla a su bien –ella misma. Y finalmente, podemos introducir ahora una última confirmación, más corriente, de la relación entre la vanidad y el *agapè*. A veces, experimentamos en efecto que la vanidad crece en proporción directa respecto al amor. Supongamos la hipótesis –menos irrealista de lo que parece– de un amor tan recíproco como extremo: amo y me encuentro amado, en ambos casos con el conveniente exceso. Dos polos se definen en una relación que no polariza sólo a los implicados, sino a todo su entorno; en un caso límite, la polarización definiría un mundo en el que cada término no se determinaría por y para sí mismo, sino por su relación con los dos polos y con la atracción que su mutuo atraerse ejerce sobre el mundo. Semejante situación admite al menos dos variaciones. Primera variación: si me falta, a mí que amo, aquello que amo, si se suspende entonces la polarización recíproca, aunque sea un instante o por un motivo anodino, el mundo entero se descubre inmediata y totalmente afectado de vanidad; la desconexión de la relación polarizante no sólo suspende sus dos términos, sino también y sobre todo todos los otros términos: la suspensión del amor afecta también aquello que el amor mismo no afecta, al menos para aquél que ama. Aquél que ama ve el mundo exclusivamente a través de la ausencia de lo que ama y esta ausencia, para él sin medida, repercute sobre el mundo entero; falta uno sólo y todo se ensombrece

25. *Suma Teológica, IIa-IIae*, q. 25, a. 2, *resp.*

en la vanidad. Pues, al contrario de aquél que es amado, el mundo no ha desaparecido; permanece bien presente, aquí y ahora; la desaparición de lo amado de ninguna manera lo hace desaparecer; no obstante, esta desaparición afecta de vanidad la aparición del mundo. ¿Qué maravilla queda al constatar que el ente en general (el mundo) es, cuando ya no está en él aquello que se ama y que no podría recibir el nombre de ente? La desaparición de lo que se ama descubre una doble evidencia: que el mundo es no ofrece ninguna maravilla en sí y que lo amado no se ofrece para amar en tanto que es. La prueba: el mundo, que es, no se hace más amable por ello, sino todo lo contrario, y lo amado, que ya no es, no se vuelve entonces menos amable –sino todo lo contrario. Lo que es, si no recibe amor, es como no siendo, mientras que aquello que no es, si lo polariza el amor, es como si fuese: la indiferencia respecto a la determinación según la diferencia ontológica reaparece tanto a cuenta del amor como a cuenta del *agapè* divino. En esta situación, en la que la vanidad afecta al mundo como tal porque falta uno de los polos de la polarización, nada hay más razonable que la sinrazón de sacrificar todo lo que es (el ente en su totalidad) por aquello que no es (lo amado ausente); la sinrazón radica en la ilusión ontológica que consistiría en sacrificar el ente por el no-ente, cuando, para aquél que ama, no se trata de eso sino de intercambiar aquello que no sabe nada del amor por aquello que ama y se hace amar. Dar el mundo que es, vano de amor, a cambio de aquello que no es, pero que procede del amor: nada más razonable e incluso ventajoso. Y, sin duda, la apuesta de Pascal debería entenderse así –a partir de la heterogeneidad del tercer orden respecto a los dos primeros. No obstante, esta primera variación se expone a una objeción: la vanidad no afecta a lo que es sino en la medida en que lo amado, el otro polo, no es; bastaría con que fuese para que todo ente se deshaga de la vanidad; y, por tanto, la vanidad no se vierte tanto a falta del amor de lo amado sino, más simplemente, a falta de su presencia aquí y ahora; la vanidad pertenece, de hecho, a la enticidad del ente, no al amor.

Recurramos entonces, para verificar la objeción, a la segunda variación. ¿Qué sucede con el mundo si la polarización entre aquéllos que (se) aman alcanza su perfecta y constante reciprocidad?

Según la objeción, la vanidad no afectaba al mundo sino como consecuencia de la ausencia del ente amado: la vanidad resultaba de una ausencia óntica. En el caso que exponemos, ninguna ausencia óntica: los dos polos del amor son, aquí y ahora. ¿Y qué sucede con el resto del mundo? De hecho, experimenta igualmente el golpe de la vanidad: en sí mismo, por el simple hecho de *ser*, experimenta la vanidad. Sin duda, un bello paisaje alimenta por su propio encanto tal momento de amor, como también el resplandor de un cuadro, una frase musical, la elegancia de un vestido o de una estancia; pero estos prestigios tan sólo dan un marco: si ningún amor hubiese hecho de ellos su tesoro, sus esplendores nunca habrían podido provocar el menor movimiento de amor. Aparentemente, su belleza intrínseca los sustrae de la vanidad pero, de hecho, sólo se escapan de ella en la estricta medida en que el amor que engalanan los consiente –por un tiempo, por pura benevolencia. Venecia sólo resulta bella por aquéllos que en ella se aman, y no a la inversa, a pesar de las apariencias; y por otro lado, Clichy, desde Miller, vale tanto como Venecia; la belleza de las piedras y de los lugares depende de la verdad y, por tanto, de la enticidad –ante el amor, recibe el golpe sordo de la vanidad o se escapa por la pura gracia de la asociación. El amor afecta al mundo de vanidad con una total indiferencia respecto a sus virtudes –vanidad extrínseca; de igual manera, otorga a ciertos entes una gracia también extrínseca, según asocie o no a su juego inconmensurable el más trivial de los entes: un adoquín que sobresale, el trineo de un niño, un nombre propio inventado, poco importa el ente con tal que dependa de un amor del que, en cualquier caso, permanecerá ajeno. La vanidad recubre tanto lo que el amor asocia a su imparticipable lógica como también aquello que ese mismo amor excluye. La diferencia no se establece de ningún modo entre los entes y los no-entes, ni tampoco entre aquellos que quiere apropiarse la polarización del amor y los otros; la diferencia se establece entre el amor mismo y el mundo –ente. Mientras el *agapè* no lo ha reunido todo completamente, la vanidad que persigue al amor y lo redobla como su sombra no tiene otro oficio que el de marcar esa indiferente diferencia.

Sólo el amor no ha de ser. Y ~~Dios~~ ama sin el ser.

Del lugar eucarístico de la teología

La teología sólo puede acceder a su estatuto auténticamente *teoló*gico si se resuelve a deshacerse de toda teo*logía*. Si pretende hablar de Dios o, más bien, de ese ~~Dios~~ que tacha y borra todos los ídolos divinos, sensibles o conceptuales; si pretende así hablar de ~~Dios~~, de manera que ese *de* se entienda tanto como el origen del discurso como su objetivo (no digo *objeto*, porque ~~Dios~~ nunca puede servir de objeto y mucho menos en teología, a menos que se trate de una blasfemia), conforme al axioma de que sólo «Dios habla bien de Dios»[1]; y si, finalmente, ese ~~Dios~~ estrictamente inconcebible, simultáneamente hablante y hablado, se da como el Verbo, como el Verbo dado hasta en la silenciosa inmediatez de la carne abandonada, entonces nada resulta más decente que la exposición de la lógica de esa teología al contragolpe, en ella misma, del *theos*.

1. *Dejar(se) decir*

¿Qué dice la teología –la teología cristiana? Aquello que distingue la teología cristiana de cualquier otra teología no remite a una singularidad de sentido (tan decisiva como se quiera), sino a aquello que autoriza precisamente esta eminente singularidad, a saber, la situación misma del sentido, su enunciación y su referente. La teología cristiana habla de Cristo. Ahora bien, Cristo se nombra el

1. Pascal, *Pensées*, Br. § 799, L. § 303 [tr. esp., *Pensamientos*, *op. cit.*, p. 137]. Como contra-prueba, Atenágoras de Atenas: «... cada uno juzga saber lo que concierne a Dios, no de Dios mismo (*ou para theou peri theou*), sino sólo de sí mismo», *Supplique*, VII, P.G. 6, 904 b.

Verbo*. No dice palabras inspiradas por ~~Dios~~ sobre ~~Dios~~, sino que anula en él la separación entre el emisor que enuncia (profeta o escriba) y el signo (palabra o texto); y anula esta primera distinción anulando a su vez una segunda separación más fundamental para nosotros, los hombres: la separación entre el signo y el referente. En pocas palabras, Cristo no dice el verbo, sino que él *se* nombra el Verbo. Él se nombra –¡el Verbo! Verbo, porque se dice y se profiere por entero. Al coincidir en él –o mejor, al comulgar en él– el signo, el emisor y el referente que están disociados en la experiencia humana del lenguaje de modo irremediable, Cristo merece, en oposición a nuestros verbos fragmentados, inspiradores o devaluados, nombrarse, en mayúscula, el Verbo. Decir que él se nombra el Verbo ya está denunciando nuestro mero balbuceo: pues este «él se nombra» quiere ya decir –el Verbo. Él se nombra, y nada más, pues nada más queda por decir salvo ese decir de lo dicho, decir del antedicho dicho por excelencia, pues es proferido por el dicho-dicente. Brevemente, lo dicho del Dicho. Él se nombra, y todo está dicho: todo se cumple en ese verbo que performa, hablando, el enunciado «el Verbo puso su morada entre nosotros» (*Juan* 1, 14), puesto que no viene a hacer otra cosa, aquí, sino nombrar(se). Basta que él (se) nombre para que todo se cumpla. Que (se) nombre, y todo se encuentra ya dicho. No necesita más que nombrar(se) para hacer. O mejor, no tiene que decir nada para decirlo todo, pues encarna lo dicho diciéndolo: dicho y hecho. Y así, el Verbo, el Dicho, no dice finalmente nada; deja hablar, deja decir, «Jesús no le dio ninguna respuesta» (*Juan* 19, 9 = *Lucas*, 23, 9). Así, hace dejando decir y dice dejando hacer. Así sea: «Dijo: todo se ha cumplido» (*Juan* 19, 30). El Verbo no [se] nombra como Verbo, o mejor: sólo (se) nombra –¡Verbo!– dejando decir, lo cual debe entenderse en un doble sentido. Ningún hombre puede entender el Verbo, como Dicho de Dios, adecuadamente; y

* En francés, «*Or, le Christ se dit le Verbe*». En la argumentación que sigue, el autor alterna entre la forma transitiva del verbo francés «*dire*», significando «decir (algo)», y la forma pronominal «*se dire*» que ya encontramos en esta frase y que significa «nombrarse». No podemos conservar en la traducción el mismo verbo para ambas formas, puesto que el verbo español que convendría, «decirse», no significa «nombrarse» sino más bien «expresar un pensamiento mentalmente, o sin dirigir a otro la palabra» (*vide* DRAE, *sub voce*). [N. de los T.]

ello de tal manera que, cuanto más escuchan los hombres que él dice sus propias palabras, tanto menos comprende su entendimiento lo que dicen esas mismas palabras, aunque sean claras como la luz del día. De igual manera, los hombres no pueden rendir al Verbo el homenaje de una denominación adecuada; y aun pudiendo –por una gracia excepcional– confesarlo a veces como «Hijo de Dios», no logran (ni lograrán nunca) decirlo del mismo modo que él. El Verbo no se nombra en ninguna lengua, ya que lleva a cabo la transgresión de la lengua misma por cuanto, Verbo en carne y hueso, se da como emisor indisoluble, signo y referente. El referente, que se convierte aquí en emisor, no se nombra según nuestra manera de decir por más que hable con nuestras mismas palabras. Se profiere ciertamente en esas mismas palabras, pero no porque las diga, sino porque se expone en ellas; y se expone no tanto como se expone una opinión, sino como uno se expone a un peligro: se expone encarnándose. Hablando así nuestros *verba*, el Verbo redobla su encarnación o, más bien, la cumple absolutamente, puesto que la lengua nos constituye más carnalmente que nuestra carne. Sólo el Verbo puede emprender semejante encarnación en nuestros *verba*, pues Él viene hasta nosotros incluso antes mismo que nuestras palabras. Nosotros, que sólo advenimos con los *verba*, no podemos en cambio operar libremente esta encarnación. Encarnado en nuestros *verba*, el Verbo adquiere una nueva indecibilidad, ya que no se deja decir sino por el movimiento de encarnación anterior por así decir a los *verba*, que Él dice y deja decir. Así pues, toda habla que hable únicamente desde el lado de acá del lenguaje no puede alcanzar al referente, el cual viene a nuestro encuentro por él mismo, señorialmente, en el lenguaje. Ante nuestras palabras, el Verbo nos deja decir, manifestando así que no puede encontrarse dicho, aunque, por la libertad señorial de esta encarnación redoblada, se da a decir. Lo inaudito del Verbo radica en que no (se) nombra sino como indecible (separación Verbo/*verba*), aunque en ese indecible mismo se nombra, empero, perfectamente (separación recorrida por la encarnación redoblada). El Verbo (se) nombra absoluta aunque indeciblemente, a menos que no se desligue de la indecibilidad recorriéndola mediante una perfecta encarnación. Indecible, pero no sólo como una nota demasiado alta que ninguna garganta podría cantar por falta de habla: no se trata

tan sólo de habla, sino sobre todo de signo y de sentido. Indecible, pero tampoco solamente como el pensamiento insostenible del abismo, en el que se hunde Zaratustra y que abre al temor de una irrupción de la divinidad: no se trata de entrada de un pensamiento, sino de un referente, en carne y hueso, del Verbo cuya encarnación ocupa y transgrede, a la vez, el orden del habla y del sentido. Ninguna lengua humana puede decir lo Dicho por ~~Dios~~. Pues, para decirlo, hay que hablar como sólo Él habla, con *exousia* (*Marcos* 1, 22, etc.), con esa libertad soberana cuyo ascendente (sobre-)natural nos impone a todos como una omnipotencia tan alta que no tiene más que hablar para hacerse admitir. El Verbo se nombra y, entonces, se vuelve para nosotros indecible; habitante lábil de nuestros balbuceos, los habita como referente. El Verbo, como Hijo, recibe del Padre el mandato y la conminación (*entôlê*) de decir; pero, cuando se convierte así en el emisor, ese mensaje coincide además (o justamente, y no como añadido) con ese otro mensaje que cumple eternamente la ilocución paterna, en él, como Verbo; de tal manera que puede transmitir legítimamente en el acto mismo de su enunciación –la encarnación–, no sólo el mensaje dicho por él, sino también el locutor que, con y antes que él, lo dice, lo Dicho indecible como tal –*Verbum Dei*. En el momento mismo en que dice los *verba* del Padre, se deja decir por el Padre como su Verbo. Así *el Verbo se nombra tal y como se da*: a partir del Padre y volviendo al Padre. Esta transferencia misma designa el Espíritu. O, más bien, el Espíritu toma la palabra para designar esa transferencia del emisor (Jesús) al signo (el texto de la voluntad divina), como aquello cuyo referente es ofrecido trinitariamente por el Espíritu –«Vino entonces una voz del cielo: le he glorificado y de nuevo le glorificaré» (*Juan* 12, 28), la voz en la que habla el Espíritu (en el bautismo, *Mateo* 3, 16), en el nombre del Padre (transfiguración, *Marcos* 9, 7) que nombra así al Hijo como tal. O dicho de otro modo: tengo a éste por mi preferido, en quien yo me profiero, el proferido que prefiero, entre todos los proferidos, porque prefiere proferirme a mí antes bien que a sí mismo. Preferido, proferido: el Verbo, Hijo bien amado. El Verbo se deja decir por el Padre –en el Espíritu que, en cierto sentido, sólo consiste en eso– exactamente tal y como deja que su voluntad haga la voluntad del Padre. Aparece así lo Dicho por el Padre: el Verbo resulta lo Dicho cuando aparece

como Hijo del Padre. Dicho del Padre: el Verbo proferido por el soplo de la voz paterna, soplo mismo, Espíritu. En la Cruz, expira tanto el Padre como el Verbo –pues expiran ambos el mismo Espíritu. La Trinidad respira al poder soplar entre nosotros.

Un discurso sobre el Verbo, sobre tal *logos*, sólo resulta legítimo y posible si recibe y conserva el contragolpe de aquello que pretende alcanzar. Para justificar su cristiandad, una teología debe concebirse como un *logos* del *Logos*, un verbo del Verbo, como diciendo lo dicho de lo Dicho –en la que toda doctrina del lenguaje, toda teoría del discurso, toda epistemología de los saberes debe dejarse reglar por el acontecimiento de su reduplicación en una instancia mayúscula, íntima y anterior. No se trata sólo de hacer una concesión, como confesar por ejemplo que, en vista del acontecimiento de Cristo, ciertas condiciones de la lingüística, de la hermenéutica, de los métodos de las ciencias humanas deberían sufrir algunas modificaciones, incluso ciertas excepciones. Aquí, el Verbo interviene más acá del campo de objetos posibles para los métodos dados: pueden intentar hacerse (de hecho, no se puede) «teologías» del trabajo, de la no-violencia, del progreso, de la clase media, de los jóvenes, etc., en las que sólo cambia el complemento del nombre; pero no se podría hacer una «teología del Verbo» porque, si un *logos* pretende preceder al *Logos*, este *logos* blasfema el Verbo (de) ~~Dios~~. Sólo el Dicho que se deja decir por el Padre puede garantizar la pertinencia de nuestro *logos* dirigido a él, *logos* que debe, además, aprender así a dejarse decir –decir por el Verbo, hecho carne, indecible y silencioso. Teología: *logos* humano en el que el hombre no domina el lenguaje, sino que debe dejarse regir por él (Heidegger); y sobre todo, el único *logos* de los hombres que se deja decir –permaneciendo así un *logos* más humano que nunca– por el *Logos*. No se trata entonces de hablar el lenguaje de los dioses o de «Dios», sino de dejar que el Verbo nos (haga) hablar de la manera en que habla de y a ~~Dios~~: «Recibisteis el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡*Abba*, Padre!» (*Romanos*, 8, 15), «Vosotros, pues, orad así: Padre nuestro que estás en los cielos...» (*Mateo* 6, 9)[2]. Teología: un *logos* que garantiza su pertinencia respecto a ~~Dios~~

2. *Padre* es la primera palabra que decimos a ~~Dios~~ en el mismo sentido en que ~~Dios~~ la dice (a~~Dios~~, como Hijo del Padre, justamente): «Y sucedió que, estando

en la estricta medida en que deja que el *Logos* se diga en él, *Logos* entendido (estrictamente: *entendido*) como el único que sabe dejarse decir perfectamente por el Padre: pues, para decir ~~Dios~~, primero hay que dejarse decir por él hasta el punto que, por ese dócil abandono, hable ~~Dios~~ en nuestra palabra, como en los *verba* del Verbo sonaba el Verbo indecible de su Padre. Para el «teólogo», no se trata de llegar a que su discurso hable (bien o mal –poco importa finalmente, pues ¿qué norma en este mundo podría decidirlo?) de ~~Dios~~, sino que se trata de abandonar su discurso y toda iniciativa de lenguaje en favor del Verbo para dejarse decir por él tal y como el Verbo se deja decir por el Padre –él y, en él, también nosotros. En pocas palabras, nuestro lenguaje sólo podrá hablar de ~~Dios~~ en la medida en que ~~Dios~~, en su Verbo, hable nuestra lengua y nos enseñe a hablar como él habla –divinamente, es decir, en completo abandono. En definitiva, aprender a hablar nuestra lengua con sus acentos –con el acento del Verbo que en ella habla. Pues el Verbo, diciendo nuestros *verba*, diciéndolos palabra-por-palabra, sin cambiar en nada (ni una *iota*, *Mateo* 5, 18), nos toma la palabra, al pie de la letra: puesto que habla lo que hablamos, pero con un acento totalmente diferente, nos propone entonces ese desafío y nos ofrece los medios para conseguirlo –hablar nuestra palabra-por-palabra con su acento, el acento de un ~~Dios~~. El teólogo (se deja) decir (por) el Verbo o, más bien, deja que el Verbo deje decir el lenguaje humano tal y como ~~Dios~~ lo dice en su Verbo.

2. *El acontecimiento forcluido*[*]

Una vez alcanzada esta posición, podemos finalmente intervenir en el debate que define, si no la teología, al menos el oficio

él orando en cierto lugar, cuando terminó, le dijo uno de sus discípulos: 'Señor, enséñanos a orar, como enseñó Juan a sus discípulos'. Él les dijo: 'Cuando oréis, decid: Padre...' » (*Lucas* 11, 1-2). Sólo exclamamos *Padre* (*Romanos* 8, 15; *Gálatas*, 4, 16) porque de entrada Cristo mismo lo dice (*Marcos*, 14, 36; *Mateo* 11, 25; 26, 39; *Lucas* 23, 34, 46; *Juan* 11, 41; 12, 27, 28; 17, 1, 5, 11, 21, 24, 25; etc.).

* En francés, «*L'événement forclos*» alude al término técnico «*forclusion*», utilizado principalmente en psicoanálisis. En castellano, se retoma el mismo término «forclusión» o se traduce por «preclusión» o «repudio». [N. de los T.]

del teólogo. ¿Qué trata la teología cristiana? El acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús, Cristo. ¿Cómo nos adviene ese acontecimiento, separado de nosotros por el curso del tiempo y por el alejamiento documental? Nos adviene mediante una palabra dicha por un hombre, *fides ex auditu*[3]. ¿Qué dice esa palabra? Inevitablemente, transmite un texto: el del kerigma originario, anunciándolo por alusión o desplegando sus dimensiones a partir de todo el Nuevo Testamento. En cualquier caso, ese anuncio utiliza un texto para decir un acontecimiento. La palabra no transmite el texto, sino que se transmite el acontecimiento por el texto. El texto no coincide con el acontecimiento; o mejor, consigna sus huellas, como el velo de Verónica retiene las huellas de Cristo, por la rápida imposición del acontecimiento que pasa. Los textos evangélicos fijan literariamente los efectos de sentido y de memoria que recibieron los testigos de una irrupción inimaginable, inaudita, imprevisible y, en cierto sentido, invisible. El acontecimiento cristiano ha dejado sus huellas sobre los textos, como una explosión nuclear deja quemaduras y sombras sobre los muros: irradiación insostenible[4]. Así pues, el texto no coincide con el acontecimiento ni permite elevarse hasta él, puesto que proviene de él. La sombra que fija el relámpago no lo reproduce más que negativamente. El texto nos garantiza un negativo del acontecimiento que es el único original. Separación que se puede entender como la que hay entre el signo y el referente. Esta separación encuentra una confirmación *a contrario* en dos caminos opuestos de la hermenéutica. O bien la exégesis «científica», en la que se intenta leer el texto a partir del texto mismo, como si no quisiera

3. *Romanos* 10, 14. Hay que escuchar aquí a Bultmann: «La revelación no es una iluminación, un medio de conocimiento, sino un acontecimiento (...). La revelación debe entonces ser un acontecimiento que nos alcanza directamente y que se cumple en nosotros mismos, y el verbo, el hecho de convertirse en anuncio, también le pertenece. La predicación misma es la revelación», «*Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*», *Glauben und Verstehen*, Tubinga, 1960, bd. 3, p. 21. Los límites de esta posición son conocidos (véase, entre otros, nuestro esbozo «*Remarques sur le concept de révélation chez R. Bultmann*», *Résurrection*, 27, París, 1968).

4. Habría que hablar, pues, de una especie de Santo Sudario textual o, en otro sentido, de velo de Verónica literario: la impresión hecha por la gloria paradójicamente visible de ~~Dios~~ sobre una mortaja de palabras inertes, de letras muertas.

decir nada más que lo que dice evidentemente (sentido histórico); la trivialidad típica del resultado procede de la falta de todo acontecimiento que no sea el texto, el cual, reposando sobre sí, debe sostenerse a sí mismo. En este primer caso, el único acontecimiento posible consistirá en el mero encuentro del texto con su lector. De ahí deriva la tentación de dominar científicamente el texto, para prohibir así todo proferimiento del acontecimiento, lo Dicho. O bien disponemos de un segundo caso: como el texto resulta tan radicalmente ajeno al acontecimiento que ninguna salvación puede advenirle, uno se ve tentado a asignarle otro acontecimiento, no anterior al texto, ni como más allá, ni inaccesible, sino posterior, más acá, todavía futuro en el porvenir del propio lector. El signo no olvida su referente, sino que lo espera, lo anuncia. Este tratamiento «profético» (en sentido vulgar) del texto no lograría emprender una hermenéutica mediante la utopía de un acontecimiento por venir («liberación», «esperanza», «reino del Espíritu», etc.) si no fuera consciente de que el texto *no* resulta un acontecimiento. El falso acontecimiento atesta al menos la ausencia del auténtico y, por ello, atesta también su propia función. Así pues, ahondando en la separación entre el texto y el acontecimiento, entre el signo y el referente, ¿no se está destruyendo la posibilidad en general de todo discurso auténticamente teológico? Por lo que respecta al referente, la literatura se libra de él (Emma Bovary, Werther, Swann «no existen») o lo encuentra en cada uno de sus lectores (Emma Bovary «soy yo», Werther «no soy yo», etc.), lo que resulta a fin de cuentas lo mismo: en cualquier caso, la literatura se dispensa de recurrir a un acontecimiento para encontrar su referente. Y la historia, por lo que respecta también al referente, publica un texto abolido o, mejor, publica el texto de un referente abolido que sólo mentamos en tanto que resulta abolido para siempre, deshecho. Únicamente la poesía provoca su referente, o incluso lo produce, a través de un puro y simple texto: la emoción misma que causa en nosotros la letra; ahora bien, al resultar inmanente, ese referente, en cierto sentido, no constituye referente alguno[5].

5. Se trata entonces, por una vez en sentido estricto, de un acontecimiento literario: un acontecimiento provoca efectos, deja huellas, impone monumentos bajo la figura de textos. No es tanto que los textos creen ellos mismos el acontecimiento (en el sentido habitual de «el acontecimiento literario del año»), sino, inversamente, en el sentido en que precisamente *no* hacen el acontecimiento, puesto que es el acontecimiento quien los hace. La prueba es que, tomados en sí mismos, no pueden conducir al acontecimiento ni reconstituirlo. Esta separación misma entre textos y acontecimiento, lejos de alejarnos para siempre del acontecimiento pascual (Bultmann *et alii*) nos indica al contrario (a) que la Pascua resulta un acontecimiento, y no un efecto de sentido o un juego de interpretación; (b) que sólo la plena repetición de este acontecimiento por otro/el mismo nos abre los textos: derecho a la eucaristía.

Sólo queda la teología, que pretende decir el único referente viviente y debe abrir entonces el acceso a ese referente; pero este referente consiste en la muerte pasada y la resurrección pasada de Jesús, Cristo; la Pascua que fue –se dice– efectiva como acontecimiento de la historia, por el hecho mismo de ese hecho deshecho, se cumple, se oculta y se forcluye; en efecto, el texto lleva la huella de un acontecimiento forcluido, pero no abre ningún acceso a él. Acontecimiento finito, referente inaccesible que la consignación de su texto defiende. ¿Nos quedamos entonces privados del acontecimiento por el signo mismo que a él se refiere? ¿Culminaría el discurso teológico en la repetición de lo irrefutable? Intentemos no disolver demasiado fácilmente, por medio de algún artificio, esa clausura que cierra el discurso teológico y también el sentido sobre sí mismo. Mientras que cualquier otro discurso puede acomodarse a la clausura de sentido de la que se exilia el referente, el discurso teológico es el único que no puede en cambio acomodarse a tal clausura, pues procede de un acontecimiento y no anuncia sino su indefinida repetición[6]. Ahora bien, semejante acceso al acontecimiento acaecido, semejante mención y visión del referente –¿cómo no reconocer ahí un simple deseo piadoso? No obstante, un deseo que permanece «piadoso» justamente no tiene nada de «piadoso» –sólo llega a ser piadoso aquél que cumple su deber respecto a lo divino– y, así pues, se hunde por esterilidad en el rango de la blasfemia.

6. Sobre las diferentes acepciones de la clausura del sentido y sus implicaciones teológicas, remitimos al conjunto de trabajos publicados por M. Constantini; y principalmente a «*Celui que nous nommons le Verbe*», *Résurrection*, 36, París, 1971, «*Du modèle linguistique au modèle chrétien du langage*», *Résurrection*, 46, París, 1975, «*La Bible n'est pas un text*», *Revue catholique internationale Communio*, 1/7, París, 1976, «*Linguistique et modèle chrétien de la parole*», en *La Confession de la foi* (obra colectiva dirigida por C. Bruaire), París, 1977.

El camino que emprende aquí el discurso supuestamente teológico proviene de un intento por reproducir, a propósito del *Logos* venido a nuestras palabras, un dispositivo lingüístico que trastorne precisamente el *Logos* en beneficio de otro dispositivo teológico que juega explícitamente en el episodio de los discípulos de Emaús (*Lucas* 24, 13-49). El acontecimiento pascual se ha cumplido, el cumplimiento pascual ha advenido (*Lucas* 24, 18, *ta genomena* = *Juan* 19, 28, *oti hêdê panta tetelestai*). Tanto para los discípulos como para nosotros, no pertenece al presente. En cuanto las cosas han desaparecido, no quedan más que palabras: para nosotros, queda el texto del Nuevo Testamento, de igual manera que para los discípulos no quedaba sino el rumor, o ya la crónica, de la muerte (*Lucas* 24, 17, *oi logoi ous antiballete pros allêlous*). En ambos casos, el acontecimiento de referencia falta. No podemos reconducir el texto bíblico hasta aquello que mienta precisamente porque ninguna hermenéutica podría iluminar otra cosa que no fuera un sentido, mientras que lo que nosotros deseamos es el referente en su acontecimiento mismo. Cuando los discípulos interpretan lo que se dice del acontecimiento, su interpretación correcta no puede sino alcanzar un sentido –el sentido de un acontecimiento pasado cuya contemporaneidad visible no resulta encarable: «... pero sus ojos estaban retenidos para que no le conocieran» (*Lucas* 24, 16). Lo que sucede –nuevo acontecimiento, que declina así el acontecimiento pascual– es que el referente en persona redobla la hermenéutica que podemos hacer desde este lado del texto, la cumple y la descalifica mediante otra hermenéutica que, por así decir, rodea su texto y pasa de más allá a más acá. El referente se interpreta refiriéndose sólo a sí mismo: «... el mismo (*autos*) Jesús se acercó y siguió con ellos (...) y les dijo: '¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria?' Y, empezando por Moisés y continuando con todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras (*diermêneusen... ta peri eautou*)» (*Lucas* 24, 15, 25-27). Momento decisivo: el acontecimiento pascual se lee en un texto (Antiguo Testamento, primeras crónicas de los apóstoles) sólo si el texto mismo recibe una interpretación adecuada. Pero, ¿qué

pensamiento humano podría referir adecuadamente un texto (humano) a un acontecimiento impensable? ¿Quién no pasaría en tal caso por «insensato»? «Sólo» (*Lucas* 24, 18) aquél que «no conoce» lo que todos conocen –y, de hecho, no conoce lo que los espectadores conocen, ni como ellos; éste, «sufriendo aprendió» (*Hebreos* 5, 8); lo conoce de hecho y de cuerpo, no de vista o de oídas. Puede mentar el referente, puesto que él mismo lo garantiza; aquél que no puede ser dicho por ningún texto, ya que permanece fuera-del-texto, el referente (Verbo indecible), transgrede el texto para interpretárnoslo como intérprete autorizado por su plena autoridad (*exousia*): no tanto explicando el texto sino explicándose con él, explicándose a través de él, lo atraviesa de parte a parte, ya como emisor ya como referente, dicente y dicho; en definitiva, él se dice ahí estrictamente.

Con ello logramos un primer principio para el *teó*logo: lleva a cabo ciertamente una hermenéutica del texto bíblico que no mienta el texto, sino más bien, a través del texto, el acontecimiento, el referente. El texto no ofrece el original de la fe porque no constituye su origen. Sólo el Verbo puede dar una interpretación autorizada de los *verba* (escritos o dichos) que «le conciernen». Por tanto, el *teó*logo humano sólo comienza a merecer su nombre imitando «al teólogo superior a él, nuestro Salvador»[7], transgrediendo el texto por el texto, hasta el Verbo. Procediendo de otro modo, el texto se vuelve obstáculo para la comprensión del Verbo: tanto el Antiguo Testamento para los discípulos como el Nuevo para nosotros. Desarrollando indefinidamente la letra comentada por ella misma, el texto acalla al Verbo –lo mata. Son los maestros de *verba*, los escribas del texto autosuficiente, quienes condenan el Verbo –en todas las épocas. «Algunos plantean dificultades como si estuviéramos introduciendo un Dios extranjero añadido por un fraude de escritura (*pareggrapton*) y disputan en exceso a

7. Gregorio Nazianceno, *Orationes*, *XXXI*, 8, P.G. 36, 141 b. –O dicho de otro modo y en un registro totalmente diferente: «Ahora vamos a hablar un poco, no de Dios, sino de teología. /¡Menuda caída!» (M. Bellet, *Théologie Express*, París, 1980, p. 77. A pesar de su título, más trivial que intrigante, y aunque sólo fuera por su tono, insolente y místico, este ensayo muy correcto debería recibir una acogida meditativa).

partir de la letra; que sepan que 'tiemblan donde nada hay que espante' (*Salmo* 13, 5), porque su amor por la letra no es sino la máscara de su impiedad»[8]. Rechazan la divinidad del Espíritu que, siendo el único que proclama la divinidad del Verbo, garantiza la transgresión del texto. Semejante transgresión, que el Verbo en persona lleva a cabo en Emaús, ofrece la única posibilidad no de una lectura espiritual, sino simplemente de una lectura de las Escrituras, o incluso el único acceso a una palabra originaria: «Se ha caído el velo [*sc.* de las profecías], desde que tú transitas hasta el Señor; así ha acabado la no-sabiduría (*insapientia*), cuando transitas hasta el Señor, y lo que era de agua se convierte en vino. ¿Lees los libros de los profetas sin entender a Cristo? ¿Qué hay más insípido y extravagante que eso? Pero si escuchas a Cristo, no sólo degustarás lo que lees, sino que te llenarás de gozo y elevarás tu espíritu fuera de tu cuerpo para, 'olvidando lo que está detrás, lanzarse a lo que está por delante' (*Filipenses* 3, 13)»[9]. Incluso y especialmente en la hermenéutica del texto bíblico, hay que apoyarse «menos en la literalidad de la letra que en los poderes del Señor y su justicia»[10]. Compréndase bien: no se trata aquí del elogio del fundamentalismo (que se atiene a la letra), ni de una fantasía falsamente «espiritual», sino de este principio: el texto proviene, en nuestros *verba* que lo consignan, del acontecimiento primordial del Verbo entre nosotros; la simple comprensión del texto –oficio del teólogo– exige infinitamente más que su lectura, tan informada como se quiera; exige el acceso al Verbo a través del texto. Leer el texto desde el punto de vista en que fue escrito: desde el punto de vista del Verbo. Esta exigencia, por más insostenible que pueda parecer (y resulte), es inevitable. Y nótese como prueba de ello que, hasta que el Verbo no viene en persona a interpretar para los discípulos los textos de los profetas e incluso la crónica de

8. Gregorio Nazianceno, *Orationes, XXXI*, 3, P.G. 36, 136 a.

9. Agustín, *In Johannis Evangelium*, IX, 3, CCSL, t. 36, Turnhout, 1954, p. 92. –No es puro azar si Hamann acude a este texto para articular su *Aesthetica in Nuce* (tr. fr., J.-F. Courtine, en *Poétique*, 13, París, 1980, p. 41).

10. Guillaume de Saint-Thierry, *Super Cantica Canticorum*, n. 21, ed. J.-M. Déchanet, «*Sources Chrétiennes*», París, 1962, p. 96.

los sucesos habidos (*logoi*, *Lucas* 24, 17) en Jerusalén, este doble texto resulta ininteligible –estrictamente, no comprenden nada (*anoetoi*, *Lucas* 24, 25), no ven la evidencia (*Lucas* 24, 17). *Es preciso que el teólogo atraviese el texto hasta el Verbo, interpretándolo desde el punto de vista del Verbo.*

3. *La hermenéutica eucarística*

No obstante, puede objetarse lo siguiente: ¿no conduce este principio a una presunción delirante, estrictamente a un delirio de la interpretación que le exige a un hombre tomar el lugar y la posición del Verbo mismo? ¿No se está así abriendo el campo a todas las interpretaciones racionalistas de la Escritura, hechas en nombre del Verbo mismo reducido a nuestra racionalidad? Es más: suponiendo que el Verbo en persona haga para nosotros *hic et nunc* la hermenéutica de los *verba*, nos comportaríamos exactamente como los discípulos de Emaús: incluso *después* de la hermenéutica autorreferencial de los textos por el Verbo, también nosotros permaneceríamos ciegos, ignorantes. Que esta hermenéutica absoluta se realice o no, que estemos de camino a Emaús o llegando al fin del segundo milenio, todo ello poco importa a fin de cuentas: ninguna hermenéutica podría abrir los ojos para ver al exégeta del Padre (*Juan* 1, 18). Esta objeción nos indica una cuestión: curiosamente, el relato de *Lucas* 24, aunque advierte expresamente que Cristo «hace hermenéutica» del texto, no nos remite a su argumento ni *a fortiori* a sus desarrollos. ¿Un olvido? Esta hipótesis, pasablemente vulgar, no se sostiene, pues todo el relato pretende ofrecer una hermenéutica que visibilice el Verbo en el texto bíblico. ¿Cómo podemos entonces comprenderlo? Una hermenéutica absoluta se anuncia, y no es solamente que no revele nada, sino que brilla por su ausencia; apenas nombrada, desaparece en beneficio del momento eucarístico (*Lucas* 24, 28-33). Semejante transición brusca de la hermenéutica a la eucaristía, ¿no está confesando acaso la imposibilidad de la primera? Sin duda, pero sólo si, siguiendo un grave prejuicio de lectura, se distingue aquí, como entre dos actos de Cristo, entre la hermenéutica y la eucaristía. Si no es tal el caso,

se presentaría otra hipótesis: la lección de hermenéutica sólo puede aparecer truncada, incluso ausente, si se la tiene por diferente de la celebración eucarística en la que se opera el reconocimiento; y ello porque, justo después de la partición del pan, no sólo los discípulos «lo reconocieron» y «se les abrieron los ojos» finalmente (*Lucas* 24, 31), sino que, sobre todo, la hermenéutica atravesó el texto hasta el referente: «se dijeron uno a otro: '¿No estaba ardiendo nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba [nos hacía comunicar con] las Escrituras?' » (*Lucas* 24, 32). La eucaristía cumple, como su momento central, la hermenéutica (interviene en el v. 30, en medio de dos referencias a las Escrituras, v. 27 y v. 32). Sólo ella hace atravesar el texto hasta su referente, reconocido como Verbo no textual de los *verba*. ¿Por qué? Lo sabemos: porque el Verbo interpreta en persona. Sí, pero, ¿dónde? No en el momento en que el Verbo habla de las Escrituras, sobre el texto (v. 27-28), sino en el momento en que profiere la palabra indecible, absolutamente filial al Padre –«tomando el pan, lo bendijo...» (v. 30). El Verbo interviene en persona en la Eucaristía (en persona, porque sólo entonces manifiesta y realiza su filiación), pero para cumplir así la hermenéutica. Sólo la eucaristía culmina la hermenéutica; la hermenéutica culmina en la eucaristía; una garantiza a la otra su condición de posibilidad: la intervención en persona del referente del texto como centro de su sentido, del Verbo, fuera de los *verba*, para apropiárselos como «lo que le concierne, *ta peri eautou*» (v. 27). Si el Verbo sólo interviene en persona en el momento eucarístico, *la hermenéutica (por tanto, la teología fundamental) sólo tendrá lugar, sólo tendrá su lugar en la eucaristía*. El primer principio (es preciso que el teólogo atraviese el texto hasta el Verbo, interpretándolo desde el punto de vista del Verbo) encuentra aquí su fundamento y la norma que le evita el delirio: el teólogo sólo conquista el lugar de su hermenéutica –la que atraviesa el texto hacia el Verbo-referente a partir del Verbo-intérprete– en la eucaristía, en la que el Verbo en persona, silenciosamente, habla y bendice, habla en tanto que bendice.

Hay que precisar lo siguiente: el teólogo encuentra en la eucaristía su lugar porque la eucaristía misma se ofrece como lugar para una hermenéutica. Se ofrece como lugar: en el momento

mismo del reconocimiento por los discípulos, el Verbo en carne desaparece: «os conviene que yo me vaya» (*Juan* 16, 7). ¿Para qué? Para que el Verbo reconocido en espíritu, reconocido por y según el Espíritu se vuelva el lugar en que pueden habitar aquellos que viven según este Espíritu –que ha recibido su lugar del Padre. De hecho, en el momento eucarístico, no es tanto que el Verbo desaparezca como que los discípulos, comiendo su cuerpo y bebiendo su sangre, se descubren asimilados a aquél que asimilan y reconocen interiormente; así pues, no es tanto que el Verbo desaparezca a su vista como que ellos mismos dejan de ser individuos cegados, empíricamente vagabundos en caminos de bosque que no llevan a ninguna parte. Entran en el lugar del Verbo y ahora, como él, vuelven a Jerusalén (*Lucas* 24, 33 = *Mateo* 16, 4). Este lugar –en Cristo dentro del Verbo– se abre a una hermenéutica absoluta, a una *teo*logía. Pues los dos discípulos no remontan a Jerusalén sino para decir la hermenéutica eucarística que acaban de verificar y asumir: «... ellos contaron [hicieron la exegesis de: *exegounto*] lo que les había pasado por el camino y cómo lo habían reconocido al partir el pan» (*Lucas* 24, 35). Decir la hermenéutica eucarística, repetirla por primera vez como se ensaya un arte nuevo, un nuevo pensamiento, un nuevo modo de lo real y, por tanto, performarla, todo ello recibe, por así decir, una inmediata (en un sentido supererogatorio) confirmación: «Mientras hablaban, se presentó Jesús en medio de ellos» (*Lucas* 24, 36) para dar el Espíritu y volver a nombrarse Verbo absoluto: «Soy yo», pero también «Soy yo mismo, *ego eimi autos*» (*Lucas* 24, 38-39). El círculo se cierra: la hermenéutica supone que los discípulos ocupen el lugar eucarístico del Verbo, pero su hermenéutica atraviesa a su vez todo texto y toda palabra, de nuevo, hacia el referente absoluto («Yo soy» v. 39 = *Juan* 8, 24 y 58 = *Éxodo* 3, 14). La asamblea cristiana que celebra la eucaristía reproduce sin tregua este lugar hermenéutico de la teología. De entrada, los textos: los profetas, la Ley, los Escritos, todo el Antiguo Testamento (como en *Lucas* 24, 27) y también los *logia* de Cristo (como en *Lucas* 24, 17: *logoi* desplegados en v. 18-24 por una especie de kerigma hipotético, hipotecado por la muerte). Se lee ante la asamblea que, teóloga en negativo, pide que una hermenéutica le haga comprender no los

verba, sino el Verbo. Después, la hermenéutica: el sacerdote que preside la eucaristía comienza «haciendo la hermenéutica» (como en *Lucas* 24, 27) de los textos, sin que la comunidad distinga todavía en él al Verbo en persona (como los discípulos); la hermenéutica que opera verbalmente la homilía –por consiguiente, el modo literario por excelencia del discurso *teo*lógico– debe cumplirse en el rito eucarístico en que el Verbo, visiblemente ausente, se hace reconocer en la partición del pan, califica al sacerdote como su *persona* y asimila a aquéllos que lo asimilan. Y finalmente, la comunidad: escucha el texto, lo atraviesa verbalmente en dirección al Verbo referente porque el Verbo carnal viene a ella, y ella a él. La comunidad sólo interpreta el texto con vistas a su referente en la estricta medida en que se deja convocar, asimilar y, por ello, convertir e interpretar por el Verbo que actúa sacramental y, así pues, efectivamente en ella. Hermenéutica del texto por la comunidad, gracias ciertamente al servicio del teólogo, pero con la condición de que la comunidad se deje interpretar ella misma por el Verbo y asimilar al lugar en que la interpretación *teo*lógica puede ejercerse gracias al servicio litúrgico del teólogo por excelencia, el obispo.

4. *De lo que se habla*

Este dispositivo ternario, que se podría desarrollar y confirmar en sus múltiples resultados, impone directamente al menos cuatro consecuencias. Dos conciernen al teólogo y las otras dos, a la teología. En primer lugar, si la teología como *teo*logía lidia con la hermenéutica de los *verba* con vistas a y, por tanto, también desde el punto de vista del Verbo; si la eucaristía ofrece el único lugar hermenéutico correcto en el que el Verbo se nombra y dice en persona en la bendición; si, finalmente, el celebrante recibe la autoridad para atravesar los *verba* hasta el Verbo, porque sólo él se encuentra investido de la *persona Christi*, entonces es preciso concluir que *sólo el obispo merece, en sentido pleno, el título de teólogo*. Esta proposición puede parecer paradójica pero, asumiendo el riesgo de una simplificación, hay que insistir en ella: la enseñanza de la Palabra

caracteriza a los apóstoles (por tanto, también a aquéllos que les suceden en su lugar) tanto como la presidencia de la eucaristía; la estrecha relación de estas dos funciones marca claramente que, de hecho, se trata de la misma. Sin presidencia de la eucaristía, la hermenéutica no alcanza el lugar teológico: el Verbo en persona. La función de la hermenéutica puede sin duda delegarse, pero en el mismo sentido en que el obispo delega a un sacerdote la función de presidir la eucaristía. De igual manera que un sacerdote que rompe la comunión con el obispo no puede ya introducir a la comunión eclesial, tampoco un docente que habla sin, o incluso contra, el Símbolo de los apóstoles o su obispo puede llevar su discurso a un lugar auténticamente *teo*lógico. Bajo esta óptica, no es posible dejar de considerar como al menos muy problemático todo intento de constituir la teología como ciencia; además de que el estatuto de ciencia la convierte en teo*logía*, además de que el rigor demostrativo no tiene ninguna pertinencia ni aquí ni tampoco en filosofía, esta mutación epistemológica provoca, o exige, el abandono del vínculo de delegación entre el obispo, teólogo por excelencia, y su docente adjunto, el cual, llevado a postular siempre y naturalmente su independencia, encuentra ahí una posible justificación para apoyar esa ilusión: separarse del obispo no ofrece un «objeto» finalmente neutro a la «ciencia teológica», sino que suprime el lugar eucarístico de la hermenéutica; por ello, en lugar de interpretar el texto con vistas a y desde el punto de vista del Verbo, es decir, al servicio de la comunidad, el teó*logo* sólo tendrá una alternativa: o renunciar a mentar el referente (exégesis «científica» positivista) sin admitir sentido espiritual, y entonces el texto no tiene referente, ni dice nada; o bien producir desde sí mismo, ideológicamente, un nuevo lugar de interpretación con vistas a un nuevo referente. En un caso, rompiendo con el obispo, el teó*logo* ya no sirve a la comunidad y la abandona al pasatiempo de la «pastoral»; en el otro, manipulando al obispo y a la comunidad, el teó*logo* los desvía del lugar eucarístico[11]. Hemos experimentado en algunos años estas dos actitudes y también su camino común. La corrección del discurso teológico

11. Véase «*De l'éminente dignité des pauvres baptisés*», *Revue catholique internationale, Communio*, IV/2, París, 1979.

sólo podrá provenir de una restauración del vínculo de delegación entre el obispo y el docente que –sabio y hermeneuta– no constituye sino un caso particular de los carismas que no valen nada si no están referidos a la caridad y la edificación de la comunidad (*I Corintios* 14, y *passim*). El docente teólogo sólo se justifica si sirve a la caridad. Si tal no es el caso, la hace morir. En definitiva, cuanto más se inscribe el docente en el rito eucarístico que el obispo abre, tanto más puede convertirse en *teó*logo.

De ahí se sigue, en segundo lugar, una exigencia inversa: si el teólogo no puede ni debe querer acceder a un estatuto «científico», entonces sólo le queda intentar lograr la santidad. La santidad redobla existencialmente la exigencia institucional de un vínculo con el obispo: se trata, en ambos casos, del mismo acceso al lugar eucarístico de la hermenéutica *teo*lógica. Pero no nos equivoquemos: ni la exigencia de santidad depende de la edificación piadosa ni la exigencia de una delegación episcopal impone límites a la libertad de pensamiento. Se trata de otra cuestión muy diferente: satisfacer las condiciones de posibilidad de un discurso *teo*lógico, a saber, de un discurso que no contradiga en su definición formal lo que pretende alcanzar. Al convertirse en *teó*logo que mienta en el texto al referente, el docente debe tener entonces una comprensión previa del referente, ya que si ésta faltara no podría descubrir los efectos de sentido en el texto. No faltan los exégetas o los teó*logos* que incurren en contradicciones masivas sobre los textos (bíblicos o patrísticos), no por falta de saber, sino por ignorancia de lo que se trata, de la cosa misma. Aquél que nunca ha conocido la pasión puede analizar exactamente una escena de Racine o de Stendhal, pero no puede comprenderla desde el punto de vista de su autor –*a fortiori* en el caso del *Cantar de los Cantares* u *Oseas* (sobre el que numerosos comentadores parecen carecer incluso de sentido histórico). Aquél que nunca haya escuchado una orquesta puede descifrar sin problema una partitura musical, pero no puede oírla como la ha compuesto el músico, escuchándola silenciosamente –*a fortiori* en el caso de los *Salmos* o los *Evangelios* (sobre el que muchos comentadores parecen olvidar a veces que estaban destinados a la plegaria). Aquél que pretende atravesar el texto hasta el Verbo debe entonces saber de lo que habla: saber por experiencia la caridad, es decir, «sufriendo aprendió» (*Hebreos* 5, 8) como Cristo; así, según Dionisio el Místico, el divino Hieroteo: «ya sea porque las recibió por su cercanía de los santos teólogos, o porque las consideró al término de una búsqueda científica de los *logia* [textos de las Escrituras] al precio de un largo entrenamiento y ejercitación, o finalmente porque fue iniciado por una inspiración más divina, aprendió sólo las cosas de Dios que sufrió, y por esta compasión mística hacia ellas, fue conducido a la perfección de la unión y de la fe mística que, si se puede decir, no se enseña»[12]. Atravesar el texto de los *logia* para, por pasión, recibir la lección de la caridad (*recibir una buena lección* en el sentido de recibir una buena reprimenda), tal es aquí la caracterización extra-científica, pero esencial, que hace al *teó*logo: el referente no se enseña, pues lo encontramos por la unión mística. Y, no obstante, hay que hablar *de* él. Con esta experiencia mística no se trata, de entrada, de la moralidad o de las virtudes privadas del teólogo, sino sobre todo de su competencia adquirida en materia de caridad, es decir, de conocer el Verbo no verbalmente, sino en carne y eucaristía. *En teología, sólo el santo sabe de qué habla, sólo aquél en quien delega un obispo sabe desde dónde habla*[13]. Para el resto, no se trata sino de visión, de inteligencia, de trabajo y de talento, como en cualquier otro ámbito, banalmente.

5. *El retraso de la interpretación*

También para la teología se imponen dos consecuencias. La primera: la *teo*logía, eucarística o imposible, se ejerce recorriendo

12. Dionisio el Místico, *Los nombres divinos, II*, 9, P.G. 3, 648 b. y el comentario autorizado de Máximo el Confesor (o Juan de Scythopolis) *Scholia in lib. De Divinis* *non solum discens, sed et pa-* *Nominibus*, P.G. 4, 228 b. y de Tomás de Aquino: «... *tients divina, id est non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam* *Expositio super Dionysii De Divinis Nominibus*, II, *diligendo, eis unitus per affectum*» (4, *ad fin.*). No se podría decir mejor que el amor al Amor constituye una condición epistemológica de la teología como *teo*logía.

13. No sería inútil retomar aquí ciertos pasajes de Heidegger, *Phänomenologie und Theologie, Wegmarken*, G. A. 9, p. 54 y 56 [tr. esp., «Fenomenología y teología», en *Hitos, op. cit.*, p. 56-57].

la separación del texto (signos) hasta el referente, de los *verba* al Verbo. En esta separación, el Verbo indecible satura de absoluto cada signo de su texto: el absoluto del referente surge, por así decir, del más trivial de los signos –y cada uno de éstos toma así un sentido espiritual. El texto, en el que el efecto de sentido del Verbo se fija en signos verbales, consigna su inconmensurabilidad: las Escrituras también sobrepasan los límites del mundo (*Juan* 19, 30 = 21, 35). El texto escapa a la propiedad de sus productores literarios para dejarse, por así decir, aspirar por el Verbo: o más bien, recibe la huella «objetiva» del mismo modo que los discípulos reciben, del Verbo, una figura «objetiva»: el apostolado. Pues también el texto se hace apostólico –enviado por otro distinto de sí mismo para ir allí donde no quería ir. Se constituye entonces una suerte de texto infinito (la clausura del Canon de las Escrituras indica justamente la demasía infinita de sentido). Ofrece potencialmente una reserva infinita de sentido (como se habla de reserva eucarística) y, por tanto, exige una infinidad de interpretaciones cada una de las cuales conduce un fragmento del texto al Verbo, tomando el punto de vista del Verbo, e implica así una infinidad de hermenéuticas eucarísticas. La teología puede así progresar al infinito, con la condición de que el Verbo y su texto aparezcan como dados de una vez por todas: el despliegue históricamente indefinido de hermenéuticas eucarísticas supone, insuperable y única, la revelación transtextual del Verbo. En efecto, ¿en qué consiste la producción de una nueva teología? En una nueva manera de reconducir ciertos *verba* de las Escrituras al Verbo, interpretación posibilitada, más incluso que por el talento de un espíritu, por el trabajo del Espíritu que dispone a una comunidad eucarística en una posición en la que reproduce tal o cual disposición del Verbo-referente y se identifica con el Verbo, interpretado según esta relación. Coincidiendo con esta nueva *persona*, la comunidad (también el teólogo que sustituye al obispo) realiza una nueva dimensión del acontecimiento original, cumple una nueva hermenéutica de ciertos *verba*, es decir, firma así una «nueva» teología. Esta fecundidad sin fin depende del poder del espíritu que suscita las actitudes eucarísticas (entonces: no hay «progreso» de la *teo*logía sin profundización del gesto eucarístico, tal y como lo confirman los hechos). Una teología se celebra antes de escribirse –porque «antes de todas las cosas, y particularmente antes de la teología, hay que comenzar por la plegaria»[14]. Para dar una hermenéutica (infinita) del texto (infinito) con vistas al Verbo (infinito), se movilizan una infinidad de situaciones desde el punto de vista del Verbo y, por tanto, una infinidad de eucaristías celebradas por una infinidad de comunidades diferentes, cada una de las cuales reconduce una parcela de *verba* al Verbo, a la medida exacta de lo que cada una repite y acoge eucarísticamente del Verbo en persona. La multiplicidad de teologías –si éstas merecen eucarísticamente el estatuto *teo*lógico– procede necesariamente tanto de lo indecible infinito del Verbo como de la infinidad de eucaristías. Y los teólogos se contradicen tan poco como las eucaristías –y ambos por igual, si unos y otras pierden su lugar propio. En definitiva, *el «progreso» de la teología se lleva a cabo sólo para colmar el retraso irreductible de la interpretación eucarística del texto respecto a la manifestación del Verbo*. A pesar de todas nuestras «realizaciones», ninguna teología podrá alcanzar nunca la primera parusía mediante una reconducción adecuada del texto al referente; para ello, haría falta nada menos que una segunda parusía del Verbo. En consecuencia, lo indefinido de nuestras nuevas interpretaciones (teologías) indica también (¿especialmente?) nuestra impotencia para entrar en un lugar auténticamente eucarístico –escatológico. La palabrería teo*lógica*, como el bricolaje litúrgico, a menudo no atesta tanto la creatividad sino la impotencia para performar la repetición original –la reintegración hacia el centro, «hacer la unidad por medio del Mesías» (*Efesios* 1, 10). Sin embargo, el tiempo se dispensa con paciencia, para que nuestra eucaristía interprete sin tregua ni retraso los *verba* con vistas a y a partir del Verbo –hasta su regreso.

De ahí se sigue una última consecuencia. La función teológica no constituye, en la Iglesia, una excepción respecto a la donación inicial de su fundación: «Me ha sido dada *toda exousia* en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a *todas* las gentes (...), enseñándoles a observar *todo* lo que yo os he mandado. Y he aquí

14. Dionisio el Místico, *Los nombres divinos*, III, 1, P.G. 3, 680 d.

que yo estoy con vosotros *todos* los días hasta el fin de los tiempos» (*Mateo* 28, 18-20). Todo se encuentra dado a la Iglesia (espacio: las naciones; tiempo: los días) para que lo devuelva (hacer observar los mandamientos) al Verbo, porque él ya lo ha recibido todo (*exousia*) del Padre; en teología no se trata, como tampoco en otros ámbitos, de trabajar para una realización todavía por venir: la consumación, para la Iglesia, se cumple definitivamente en Pascua y, por tanto, en el origen (*tetélestai*, *Juan* 19, 28 = 13, 1). El cumplimiento interviene en el origen y también lo posibilita, fecundo, lleno de porvenir. Hablar de progreso, de búsqueda, de descubrimiento en teología, o no quiere decir nada preciso o bien manifiesta un desconocimiento radical del estatuto eucarístico de la teo*logía* o debe, incluso, entenderse finalmente en un sentido tergiversado: no es que la teo*logía* progrese produciendo un nuevo texto, como cualquier otro discurso, sino que la *teo*logía progresa eucarísticamente en una comunidad que cumple su propia reconducción, a través del texto, hacia el Verbo. En definitiva, *la teología no puede apuntar a otro progreso que no sea su propia conversión en el Verbo*, reconvirtiéndose el teólogo en obispo o uno de los fieles en la comunidad eucarística. Una vez dado todo, queda decirlo, a la espera de que el Dicho mismo vuelva a decirlo. Entendido de tal manera, el progreso *teo*lógico no indicaría tanto un tanteo indeterminado, ambiguo y estéril, sino el despliegue absolutamente infinito de las posibilidades ya realizadas en el Verbo pero no todavía en nosotros o en nuestras palabras, es decir, la infinita libertad del Verbo en nuestros *verba*, y recíprocamente. En teología, somos infinitamente libres: lo encontramos todo ya dado, adquirido, disponible. No queda sino comprender, decir y celebrar. Tanta libertad, ciertamente, nos asusta.

FUERA DE TEXTO

El presente y el don

Explicar la Eucaristía –ingenuidad multiforme, inevitable e instructiva. O en otro sentido, un momento decisivo del pensamiento teológico.

Resulta inevitable puesto que la Eucaristía es el sacramento que lleva a cabo lo que todos los otros apuntan, asimilándonos corporalmente a Cristo; es el sacramento que lleva a su término más evidentemente paradójico la lógica de la encarnación, el sacramento que reúne visiblemente a los hombres para, con ellos, «construir la Iglesia»; el sacramento que resulta, pues, como el lugar de paso obligado en el que toda tentativa teológica mínimamente consistente debe ponerse a prueba: por el momento, retengamos sólo en esa atracción un desafío lanzado a toda teología por el misterio más concreto de la fe y el menos inteligible de la vida cristiana. La Eucaristía resulta así la prueba de toda sistematización teológica, porque lo reúne todo y lanza por ello el más grande desafío al pensamiento.

Pero, sobre todo, resulta una ingenuidad. ¿Por qué? ¿Qué significa aquí «explicar»? Algo así como dar razón de un misterio de caridad a partir de un conjunto previo de razones, a su vez supuestamente fundadas en la razón y, así pues, a partir de la razón misma. La explicación, incluso teológica, parece acabar siempre en una «física eucarística» (poco importa, como veremos, si sustituimos *física* por *semiótica*), es decir, acaba intentando sumir el misterio de la eucaristía de caridad en un sistema conceptual racional. En caso de fracaso, tal esfuerzo aparece o inútil (si se limita, por una cuestión teológica, a reconocer un puro y simple «milagro» en la sucesión de los acontecimientos físicos o de lenguaje), o bien insuficiente (si pone su insuficiencia a

cuenta de un misterio que ni tan siquiera ha abordado, por un subjetivismo infra-crítico y terrorista). Además, en caso de éxito aparente, tal esfuerzo se expone igualmente –y eso es lo esencial– a otras dos sospechas: para reforzar en principio la credibilidad, ¿no resulta una contradicción intentar enmarcar y luego sumir el hecho eucarístico y el misterio de la caridad en un sistema (físico, semiótico, etc.), corriendo de nuevo el riesgo de no alcanzar más que un ídolo conceptual? Transubstanciación, transfinalización, transignificación, ¿consiguen hacernos acceder a la Eucaristía o la remplazan? Y, sobre todo, ¿qué pertinencia debemos reconocerle a la tentativa que, para «explicar», intenta, voluntaria o involuntariamente, considerar que va de suyo la equivalencia entre el don que Cristo hace de su cuerpo y una transmutación conceptualmente trazada? Un don, y éste por excelencia, no requiere ser explicado, sino más bien recibido. ¿Acaso la tentativa apresurada por explicar no descubre también una incapacidad para recibir y, así pues, la pérdida de un reflejo teológico primordial?

Y, sin embargo, resulta al fin y al cabo una tarea instructiva, puesto que la ingenuidad inevitable no basta para descalificar el esfuerzo de meditación sobre la presencia eucarística. Al contrario, incita más bien a tomar en consideración las condiciones bajo las cuales ese esfuerzo no resultará vano. Si tiene que haber una explicación, tendrá que ser en el sentido en que la usan los tipos duros o, si se prefiere, en el sentido en el que Jacob, en las orillas de Yabboq, se explicó con el ángel: en esta explicación, no se trata tanto de hablar como de luchar; cada adversario exige del otro, de entrada, la confesión o la «bendición» y, así pues, el reconocimiento. En tal caso, la explicación debería admitir la reciprocidad: no se trata tanto de saber si tal explicación va a conseguir dar cuenta de la presencia eucarística, como de ver si el aparato teórico se dejará criticar o no por aquello que está tratando para acceder así a la dignidad del asunto. Si el lenguaje se quiere propiamente teológico, debe entonces dejarse retomar a partir de la exigencias epistemológicas, o más bien místicas, de eso de lo que se trata (y que no resulta para nada un *objeto*, puesto que la teología no tiene ninguna de las características de la cientificidad ni, particularmente, la

objetividad[1]). Esta regla es válida en todas las materias y de todas las maneras para el misterio de ~~Dios~~, pero también para las figuras paradójicas de su advenimiento en Cristo o, finalmente, para el Cristo eucarístico. En cierto sentido, la presencia eucarística de Cristo constituye el caso por excelencia en el que esta exigencia resulta ineluctable: en los otros dos casos, en efecto, una teología que transgrede tal exigencia se condena a la idolatría o a la herejía, pero una puede disimularse y la otra, disculparse; en cambio, ante la presencia eucarística, la sanción no puede esquivarse: si el lenguaje teológico rechaza la «explicación», aquello de lo que se trata –la presencia eucarística– se disuelve. La Eucaristía exige a quien pretende abordarla una autocrítica conceptual radical y le impone renovar sus normas de pensamiento. Intentaremos demostrarlo a propósito de un caso preciso y fundamental: la aplicación del concepto de «presencia» a la Eucaristía.

1. *Una u otra idolatría*

Veamos cuál es la crítica habitual, repetida sin cesar, que se lanza contra la teología de la transubstanciación. A menudo se le reprocha, entre otras cosas, utilizar conceptos –sustancia, accidentes, especies, transubstanciación– surgidos de una metafísica históricamente definida, la de Aristóteles (a la que se asimila osadamente la teología tomista). Ahora bien, «la buena nueva de Jesucristo» sobrepasa toda metafísica. Por tanto, tomando conciencia de la relatividad histórica de una teología eucarística de la transubstanciación, se tendría que renunciar a ella (admitiéndola como «legítima en otra época») e intentar «inventar» entonces una nueva teología eucarística fundada en el pensamiento filosófico más moderno. Ante esto, debemos recordar que esta crítica se apoya en consideraciones sumarias o inexactas. Y ello porque,

1. La teología no tiene nada en común con la cientificidad y sus procesos de objetivación. Véase M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, G. A. 9, p. 68-77 (tr. fr., en *Archives de Philosophie* 69/3, París, 1969, p. 396-414 [tr. esp., «Fenomenología y Teología», en *Hitos, op. cit.*, p. 66-73]). Con otro estilo, véase L. Bouyer, «*Situation de la théologie*», en *Revue catholique internationale Communio*, I/1, París, 1975.

de entrada, *substantia* se introduce en la teología eucarística independientemente de la lectura de Aristóteles[2]; *transsubstantiatio* queda validado en el concilio de Trento sólo como un equivalente de la *conversio*, es decir de la *metabolè* de los Padres griegos[3]; así pues, no es que la explicación tomista (que modifica ciertamente a Aristóteles, invirtiendo sus términos hasta el punto de llegar a hablar de la permanencia de los accidentes y de la sustitución de la sustancias) juegue como fundamento de los textos dogmáticos, sino que éstos la preceden (*transubstantiare* interviene ya desde 1202 y *transsubstantiatio* desde 1215[4]) o la corrigen (sustituyendo los accidentes por las especies en el concilio de Trento, etc.). La equivalencia entre la teología tridentina y la teología tomista no va de suyo[5]. Y para arriesgarse a reconocer en esta última lo esencial de la metafísica de Aristóteles, hay que carecer realmente de sentido filosófico y teológico.

2. Además de la traducción de *ousia* (en *Lucas* 15, 35-36) por *substantia* (véase más arriba el capítulo III, «El cruce del ser», sección 4), piénsese también en Fausto de Riez (452-478), Pseudo-San Jerónimo, *Ep.* XXXVIII, P.L. 30, 272 b. «*Visibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo secreta potestate convertit, ita dicens...*»; piénsese además en la confesión impuesta por el 6.° Concilio de Roma, en 1079, a Berenger: «... *Panem et vinum... substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatrem carnem et sanguinem Jesu Christi... non tantum per signum et virtutem sacramenti sed in proprietate naturae et veritate substantiae*» (Mansi, *Collectio XX*, 524; Denzinger, 355), etc.

3. Concilio de Trento, Sesión 13, c. 4 (Denzinger, 877 y 884). *Metabolè*: Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas*, IV, 2 y V, 7 (P.G. 33, 1097 b y 1116 a); Justino, *Primera Apología*, 66, 2 (P.G. 6, 429 a), etc.

4. Respectivamente, véase la *Carta* de Inocencio III al obispo de Lyon, 1202 (Denzinger, 414) y el 4.° Concilio del Letrán, 1215 (Denzinger, 430; Mansi XXII, 982 a).

5. Véase J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haya, 1977, en particular p. 6, 8, 11, 31-32, etc. Es importante subrayar, con más insistencia de lo que hace J.-R. Armogathe, que Santo Tomás y Duns Escoto (*a fortiori* los Padres) no proponen ninguna explicación o «física eucarística» que pretendería retomar el misterio del cuerpo de Cristo dentro de un corpus teórico no-teológico. Sólo Descartes y Leibniz darán ese paso. Por ello, la equivalencia de las lógicas de la Eucaristía que supone J. Guitton («*Logique de l'Eucharistie*», en la *Revue catholique internationale Communio*, II, 5, 1977) parece discutible. Y ello porque hay un desnivel y un desplazamiento evidentes en el origen del discurso: de la contemplación, pasa a la explicación.

Sin embargo, la crítica mencionada no quedará por ello desarmada. Tan sólo tiene que generalizar una objeción que, en detalle, no puede mantener. Objetará entonces: incluso si la teología de la transubstanciación no se reduce a un tema importado de la metafísica, se expone de todas maneras a otro tipo de peligro que resulta igualmente grave. En efecto, la transposición de una sustancia en otra (la del pan en la del cuerpo de Cristo) conlleva reconocer los rasgos de una persona bajo las apariencias (especies) de una sustancia; por tanto, la presencia substancial establece y fija la persona en una cosa disponible, permanente, manejable y circunscrita. De ahí se sigue la impostura de una idolatría que cree honrar a «Dios» cuando en realidad está incensando un sustituto irrisorio, «enlatado» (reserva eucarística), exhibido como una atracción (saludo del Santo Sacramento), blandido como un estandarte (procesiones), etc. En este sentido, la profanación aumentaría con la agitación de un culto demasiado evidentemente «político»: político en ese sentido profundo en el que la comunidad intentaría poner a «Dios» a su disposición como una cosa, su cosa, para asegurar su identidad y fortalecer así su determinación. De ese «Dios» hecho cosa, sólo podría esperarse justamente la presencia *real*: presencia reducida a las dimensiones de una cosa, cosa que está tan dispuesta a «honrar con su presencia» las liturgias en las que la comunidad celebra su propio poder como vaciada está también de toda significación propia que contestara, en nombre de Dios, la autosatisfacción colectiva[6]. Presencia real: «Dios» hecho cosa, rehén sin significación, poderoso al quedar mudo, tutelar al no tener título, cosa «desprovista de toda significación y sólo presencia»[7].

6. La liturgia honraría así la presencia eucarística como el Tercer Estado honraba a Luis XVI en la fiesta de la Federación: el rey, mudo, sella con su presencia real una fraternidad segura de sí misma y, aclamándolo, se comprende que el rey está sometido y que éste no vive más que gracias a ella. Por ello, Talleyrand podía celebrar una eucaristía más profana que profanada.

7. Mallarmé, S., *Igitur ou la folie d'Elbehnon*, I, *Le Minuit*, *Œuvres complètes*, «Pléiade» París, 1945, p. 435. Sólo causará sorpresa esta cita de Mallarmé si se subestima cierto texto eucarístico que merecería una profunda lectura teológica: *Catholicisme*, en *Variations sur un sujet*, *op. cit.*, p. 390-395, en el que se lee una secuencia tan remarcable como teológicamente justa, p. 394. E. Pousset ha denunciado, en términos comedidos y precisos, este riesgo: «*L'Eucharistie, présence réelle et transsubstantiation*», en *Recherches de Sciences Religieuses*, 1966, 2.

Quien pretende superar una metafísica debe producir otro *pensamiento*. Y quien pretende superar toda metafísica corre a menudo el riesgo de retomar, sin tener la más mínima conciencia, su característica fundamental. Aquí, por ejemplo, se trataría de superar la reducción idolátrica de «Dios» a una cosa muda, presencia vanamente impotente, mediante la presencia real. Esta operación se lleva a cabo a menudo movilizando los modelos explicativos de transignificación. Pero éstos resultan neutros, pues pueden integrarse perfectamente en la óptica de la transubstanciación, que los lastra por así decir de realidad, mientras que ellos mismos son los que le dan toda la dimensión «existencial» requerida por el misterio de la caridad[8]. Estos modelos, considerados en su uso legítimo, no comportan ninguna ruptura con el modelo precedente, más bien lo contrario. ¿Qué decisión o condición previa los hará entonces polémicos? El verdadero debate se concentra evidentemente en la determinación de las nuevas significaciones y finalidades o, más exactamente, en la instancia que los determina. O es de nuevo Cristo, el sacerdote *in persona Christi*[9], quien da a la comunidad las nuevas significaciones y finalidades del pan y del vino, precisamente porque la comunidad no las produce, ni dispone de ellas, ni las performa; y así, ese don será entonces recibido como tal por una comunidad que, recibiéndolo, quedará con ellos alimentada y reunida. O bien, al contrario, corresponde a la comunidad instaurar la novedad litúrgica del pan y del vino, a partir de las significaciones y finalidades («valores evangélicos»,

8. Reintegrar la transignificación y la transfinalización en la transubstanciación para consolidarlas fue la tentativa de J. de Baciocchi («*Présence eucharistique et Transsubstantiation*», en *Irenikon*, 1959 y *L'Eucharistie*, Tournai, 1964), E. Pousset (*op. cit.*), F.-X. Durrwell (*L'eucharistie, présence du Christ*, París, 1971) y J.-H. Nicolas («*Présence réelle eucharistique et transsignification*», *Revue Thomiste*, 1981). Habíamos retomado esta dirección, cuya evolución reciente ha mostrado sin duda sus límites, en «*Présence et distance*», *Résurrection*, 43/44, París, 1974.

9. *In persona Christi*, véase Juan-Pablo II, *Dominicae Cenae*, II, 8: «El sacerdote ofrece el santo sacrificio '*in persona Christi*', lo cual significa más que simplemente 'en nombre de' o 'en lugar' de Cristo. 'In persona': es decir, en la identificación específica, sacramental, con 'el gran sacerdote de la Alianza eterna', que es el autor y el sujeto principal de su propio sacrificio, en el cual no puede ser remplazado por nadie» (tr. fr. *Sur le mystère et le culte de la sainte eucharistie*, París, 1980, p. 28).

«valores humanos», etc.) cuyas experiencias («luchas», «caminos», «búsquedas», etc.) la han enriquecido. Entre estas significaciones y finalidades, ¡«Dios» reconocerá a los suyos! Pero «Dios» se contentará con reconocerlos, sin tomar «desde lo alto» la iniciativa de consagrar(se) en una cosa distinta de la comunidad. Pan y vino se convertirán en las mediaciones no tanto de la presencia de ~~Dios~~ en la comunidad como de la toma de conciencia de «Dios» y de la comunidad misma que «*busca el rostro, el rostro del Señor*». Y justamente, en el momento de comulgar, eso es lo que la comunidad busca, no encontrando al fin más que lo que su conciencia colectiva ha podido conquistar en un momento dado de su «camino»[10] –la presencia ya no se mide por la desmesura de un don irreductiblemente otro, que toma la apariencia corporalmente distinta de una cosa irreductible. Sin duda, permanece en ese caso una presencia irremediable de Cristo, pero ésta se desplaza de la cosa hacia la comunidad: «Hay que pasar de Jesús presente en la hostia a Jesús presente ante un pueblo cuya acción eucarística manifiesta la realidad bajo una forma sacramental». «El corazón de este misterio es que la comunión con Dios pasa por la comunión de los hombres entre ellos. Por ello, el signo de la comunión con Dios es el compartir de los hombres... No hay que olvidar que la Eucaristía es ante todo una comida cuyo compartir es el signo de la comunión de aquéllos que participan

10. Puede entonces comprenderse por qué resultaba inevitable celebrar las eucaristías bajo condición: la unanimidad de la comunidad no es aquí tanto un fruto de la comunión, sino, como conciencia colectiva de sí, su condición. Todas las «comunidades de base» cismáticas, de uno u otro lado, tienen esta característica común: la celebración eucarística refleja de entrada la determinación del grupo y se celebra *contra* un adversario. El prurito político no llega a pudrir tanto ciertas eucaristías como lo consigue, al contrario, una teología falseada de la Eucaristía que abandona a las comunidades precisamente al prurito político. Que se pueda *orar contra* (a pesar del sin-sentido teológico de esta expresión) es lo que intentan ciertas «oraciones eucarísticas» reunidas por H. Oosterhuis (en *Autour de la table*, tr. fr., París, 1974, p. 109). Aunque se diga: «Oramos contra nosotros mismos / contra nuestra preferencia por no saber / contra la pereza de nuestra política económica...», ello no disminuye la agresividad de la petición, sino que la refuerza, interiorizando la acusación –hasta ilustrar emblemáticamente el comportamiento reactivo analizado en la *Genealogía de la moral*, I, § 10-11; II, § 11-12. Todo odio empieza por el odio a sí mismo. Véase R. Brague, «*Si ce n'est ton frère, c'est donc toi*», *Revue catholique internationale Communio*, II/4, 1977.

en ella. Y la comunión de los que comparten es, a su vez, el signo de la comunión con Dios. Es como un rebote: hay una realidad que es el signo de algo que, a su vez, es el signo de algo diferente»[11]. Advertimos inmediatamente un punto capital. Por más que la teología de la transubstanciación haya perdido su legitimidad y, con ella, la presencia real, notemos que la noción misma de presencia permanece operativa. Se limita a desplazarse de la «cosa» eucarística (presencia real) a la comunidad; o, más exactamente, la conciencia presente del yo colectivo viene a sustituir la concentración del presente de «Dios» bajo especie de cosa.

Pero, es más: esta sustitución no señala tanto una equivalencia de la presencia, o en la presencia, sino que acentúa el papel del presente como el único horizonte para el don eucarístico: la presencia, que ninguna cosa convertirá en real, no resulta ya diferente de la conciencia colectiva, sino que coincide estrictamente con ella mientras perdure, en esa conciencia, la presencia. O incluso: la presencia sólo vale en presente y en el presente de la conciencia comunitaria. La presencia –al dejar de apoyarse en una *res*– depende entonces enteramente de la conciencia que toma, aquí y ahora, la comunión comunitaria. Por ello, desaparece toda mediación sensible: el pan y el vino sirven como un

11. Respectivamente, L. Charlot, «*Jésus, est-il dans l'hostie?*», en *Foi à l'épreuve*, n.º 5, C.R.E.R., Angers, 1977, p. 20, y B. Besret, *De commencement en commencement, Itinéraire d'une déviance*, ed. Seuil, París, 1976, p. 176 y 179. A pesar de la escritura ruda y al mismo tiempo confusa, se habrá reconocido en este texto la doctrina de *res/sacramentum*, aunque estrictamente invertida: aquí, las especies se convierten en *res*, la comunión sacramental se convierte en *res/sacramentum*, la comunión con «Dios» (y no con Cristo, ¡detalle importante!), en *sacramentum tantum*. Y también, el cuerpo que construye la Iglesia (aquí, la comunidad desviada) da consistencia, por el cuerpo sacramental, al cuerpo glorioso (y, así pues, históricamente resucitado): reformulación, invertida, de la doctrina del *corpus triforme*. A otro nivel de seriedad y competencia, C. Duquoc: «La noción de presencia corre el riesgo de evacuar el sustrato humano en el que ésta se realiza: la comida o el pan partido», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, París, 1969/3, p. 427. Pero, justamente: a) ¿Se trata de un sustrato humano? ¿No se trata, antes bien que de comida o de pan partido, del don de Cristo, libre e independiente de nuestros sustratos? b) Pero, ¿se trata de un *sustrato*? ¿Acaso presencia y sustrato (*substratum, hupokeimenon*) no coinciden, quizás incluso en Aristóteles, de modo que del uno al otro no hay ninguna progresión sino, más bien, una estricta equivalencia? Véase R. Boehm, *La Métaphysique d'Aristote, Le Fondamental et l'Essential*, París, 1976 (en su tr. fr.; véase la ed. original, La Haya, 1965).

simple soporte para un proceso intelectual o representativo –a saber, la toma de conciencia colectiva de la comunidad por ella misma. La preocupación por lo «concreto» conduce, como sucede a menudo, a un intelectualismo gnóstico que descalifica de hecho toda liturgia: la oración de consagración (el canon) resulta, en última instancia, tan inútil como su realización por quien ocupa el lugar de Cristo (el sacerdote): un gesto o una mirada, mientras permitan la toma de conciencia comunitaria, ya son suficientes[12]. Por tanto, la conciencia inmediata del yo colectivo produce la apertura de la presencia de «Dios» a la comunidad. El presente (humano y representativo) gobierna el futuro de la presencia divina. Paralelamente, la presencia desaparece tan pronto como se define la conciencia del yo colectivo: la insistencia con la que se recuerda que las especies no constituyen, finalmente, más que los «restos», que la reserva eucarística no tiene o tiene poca justificación teológica o incluso que se puede tirar o quemar[13] el pan

12. Véase B. Besret, *op. cit.*, p. 46. De ahí la facilidad con la que, en esas teologías aparentemente «encarnacionales», se sustituye el pan y el vino por otras especies (arroz, té, etc.): la singularidad de la contingencia histórica de Jesús desaparece tan fácilmente que resulta entonces caduco el momento concreto de *toda* consagración aquí y ahora.

13. Véase B. Besret, *op. cit.*, p. 182-183. Con el final o el comienzo de la espera (desaparición subjetiva del presente en la conciencia inmediata), finaliza la realidad de la presencia eucarística en las especies. No es que ya no haya presencia, sino que ésta se somete a la conciencia de la oración; por ello, no es azar si Besret habla de *quemar* el pan no consumido después de la «consagración»: el icono, que no comporta ninguna presencia sustancial (sino solamente hipostática; véase M. H. Congourdeau, «*L'œil théologique*», en *Revue Catholique internationale Communio*, II, 5, 1977) debía quemarse cuando el soporte físico (la madera) se deshacía o se descomponía. El pan consagrado corresponde aquí a la madera pintada del icono, ni más ni menos. La confusión de las dos presencias, la hipostática (icono) o la sustancial (eucaristía), o asimila el icono a la eucaristía (iconoclasma: véase Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ*, Friburgo, 1976, en particular p. 223-226), o bien reduce la eucaristía al icono (desvíos contemporáneos, idolatría del sentido); en ambos casos, lo que falta es una comprensión correcta de la encarnación (véase M.-H. Congourdeau, *op. cit.*). Notemos finalmente que la interpretación reduccionista o desviante del presente eucarístico (Besret, Charlot, «Catecismo holandés», etc.) le da a éste la función que correspondía, en la fe de la época antigua, al pan bendito: ofrecido por un miembro de la comunidad, este [pan] sacramental, bendecido antes de la consagración, se distribuía a todos en signo de unión de la comunidad con ella misma, sin remplazar ni concurrir con el don eucarístico. ¡Que se restablezca esta costumbre piadosa, si con ello puede evitarse reducir la *conversio realis* del Pan y del Vino!

consagrado, etc., son pruebas evidentes de que nada es suficiente para mantener la presencia cuando la atención consciente ya ha desaparecido. La conciencia inmediata del yo colectivo provoca, pues, el fin de la presencia de «Dios» en la comunidad. El presente (humano y representativo) decide cuándo la presencia divina ya ha pasado a ser pasado.

2. *La conciencia y lo inmediato*

Una doble dependencia afecta entonces la presencia eucarística: puesto que el don de «Dios» depende ahí de la conciencia humana y puesto que ésta piensa el tiempo a partir del presente, el don de «Dios» depende todavía del presente de la conciencia –de la atención. La presencia eucarística se mide así mediante aquello que la atención de la comunidad humana le concede en el presente. Se trata de una perfecta inversión (¿perversión?) de la adoración perpetua. Lejos, en efecto, de que la presencia eucarística suscite constantemente la atención de hombres que se extasían por el momento presente más allá de su disponibilidad, para sobrepasarse así hacia el pasado y el futuro y tejer, sin principio ni fin, una perpetuidad de atención al don eucarístico en el que brilla la presencia del Alfa y del Omega, aquí, al contrario, la conciencia presente cree regir toda presencia eucarística ofrecida a la comunidad. Las intermitencias de la atención provocan el ínterin de la presencia. La adoración resulta por ello tan imposible como la perpetuidad misma: es sabido que un grupo no puede concentrar mucho tiempo su atención, y tanto menos en la medida en que ningún objeto exterior capta o suscita esa atención. No se trata de adorar perpetuamente, sino de tomar conciencia de sí («elevar el nivel de conciencia del grupo»). Pero, decía Descartes, el *cogito* dura por instantes y no hay que consagrarle más que unas horas al año. Para el *cogito* colectivo, sucedería lo mismo: sin perpetuidad, sino más bien como toma de conciencia según las necesidades y las ocasiones. La atención de la conciencia humana y colectiva mide la presencia eucarística a partir del presente que, aquí y ahora, domina, organiza y define la concepción vulgar del tiempo.

Ya hemos definido los rasgos característicos de la concepción que pretendía recusar una idolatría –supuesta– en la teología de la transubstanciación; podemos ahora devolverle la pregunta que ella misma planteaba: ¿conseguimos descartar con esa concepción el acceso idolátrico a la presencia eucarística? No, pues lejos de desaparecer, la idolatría triunfa ahí evidentemente y tanto más cuanto que se desdobla. La idolatría que servía erróneamente de acusación contra la teología de la transubstanciación radicaba en la cosificación de la presencia eucarística: Dios se convertiría ahí en un ídolo, en el sentido estricto de una representación material, inerte y disponible. No criticaremos por el momento esa crítica somera. Notemos simplemente que la cosa tiene como mínimo una gran ventaja respecto a la conciencia inmediata de (y como) presencia: la cosa *ex*iste, o dicho de otra manera, se sitúa al margen de las intermitencias de la atención y mediatiza la relación de la conciencia con la presencia. Tomando conciencia de la cosa en la que toma cuerpo la presencia eucarística, la comunidad creyente no toma conciencia de sí misma, sino de algo otro, del Otro por excelencia. Evita así –incluso corriendo el riesgo de una idolatría material– la idolatría espiritual, tan suprema como sutilmente disimulada, en la que la conciencia se convierte ella misma en ídolo de Cristo. En efecto, la conciencia comunitaria, «realizando» lo que la anima, se convierte en la única verdadera presencia «real», sin cosa alguna que deba ya mediatizar su relación con la presencia eucarística. En tal caso, la conciencia pretende ser inmediatamente la presencia de Cristo: el ídolo no consiste ya en una representación cualquiera, sino en la conciencia representativa de sí. Así, queda abolida toda separación entre la conciencia de sí y la conciencia/conocimiento de Cristo en nosotros, entre la revelación y la manifestación. Por tanto, la ausencia de un objeto representado no elimina la idolatría, sino que instaura la toma de conciencia inmediata de la presencia eucarística como ídolo insuperable.

Hegel veía precisamente en esa conciencia eucarística sin mediación real la gran superioridad del luteranismo respecto al catolicismo. Su reproche nos sirve perfectamente para comprender, *a contrario*, cómo sólo la presencia real (avalada por una cosa independiente respecto a la conciencia) evita la más alta idolatría: «En la religión católica, este espíritu [es decir, Dios] se opone y se fija en la

efectividad frente al espíritu consciente de sí. En la hostia, Dios se presenta a la adoración religiosa como una cosa exterior; en la iglesia luterana, al contrario, sólo en el momento de *la consumación*, es decir, de la negación de su exterioridad, y en *la fe*, es decir, por el espíritu que también tiene libremente conciencia de sí, la hostia queda consagrada y, luego, elevada hacia el Dios presente»[14]. Lo que la hostia consagrada impone, o más bien permite, es la exterioridad irreductible del presente que Cristo mismo nos ofrece, presente de él mismo, en esa cosa que se convierte en cuerpo sacramental. Sólo los que no quieren abrirse a la *distancia* pueden ignorar que esa exterioridad, lejos de impedir la intimidad, la posibilita evitando que caiga en la idolatría. Sólo la distancia, al mantener una separación distinta de los términos (de las personas), posibilita la comunión y mediatiza inmediatamente la relación. Aquí, de nuevo, hay que escoger entre el ídolo y la distancia.

3. *Temporalidad metafísica o crística*

La idolatría no se acaba con esa primera insuficiencia. En efecto, la reducción de la presencia eucarística a la conciencia inmediata

14. Hegel, *Enciclopedia*, § 552. Remplazando la hostia católica, la moralidad se convertirá en la más alta presencia divina, pero entendida en el presente de la conciencia: «La moralidad objetiva (*Sittlichkeit*) es el espíritu divino, en tanto que habita la conciencia de sí tomada en su presencia efectiva (*wirklicher Gegenwart*), como conciencia de la colectividad y de los individuos que la componen» (*ibid.*). Habría que indicar aquí todos los pasajes paralelos de Hegel que convierten este fragmento en algo más importante que un mero incidente. En las *Lecciones de filosofía de la historia* (IV, II, 1), Hegel observa que la hostia impide que «la presencia de Cristo sea esencialmente establecida en la representación y en el espíritu» (*Jubiläumausgabe*, Bd., 11, p. 480), y también que «para el católico, el proceso no tiene lugar en el espíritu, sino por el intermediario de la coseidad que lo mediatiza» (*ibid.*). Igualmente, en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (III, III, 3), Hegel subraya que «esta exterioridad es el fundamento de toda la religión católica» (Bd. 16, p. 339). Véanse también las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (III, II, II, B; Bd. 19, p. 146). Y en esta misma óptica, Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, II, 7 (tr. fr., J.-P. Osier, *op. cit.*, p. 396-400 [tr. esp., ed. Trotta, Madrid, 1995, p. 290 y ss.]). Esta separación, criticada por Hegel en beneficio del luteranismo y con vistas al saber absoluto, es precisamente lo que el catolicismo intenta conservar: es lo que nosotros estamos proponiendo, aquí, bajo el nombre de «distancia».

de la conciencia (comunitaria) sólo lleva a cabo su función reductora en la medida en que la conciencia misma se toma como una presencia a sí del pensamiento. O, mejor aún, como un pensamiento en presente, que mide el futuro y el pasado de la presencia –y, en particular, de la presencia eucarística– a partir del tiempo presente, del tiempo como presente. Así, la presencia eucarística sólo es válida mientras el presente de la conciencia la mide y le asigna el presente a partir de la conciencia del presente. Sin embargo, pensar el tiempo a partir del presente, constituye el oficio, el núcleo y la característica no de una u otra metafísica, sino del conjunto de la metafísica, de Aristóteles a Hegel (y Nietzsche) –si partimos del pensamiento inicial de Heidegger y accedemos a él. Según *Sein und Zeit*, la metafísica despliega un «*concepto vulgar del tiempo*» cuya formulación inauguralmente aristotélica se encuentra en Hegel en los mismos términos[15]. El tiempo se despliega ahí en beneficio y a partir del presente, comprendido éste como el *aquí y ahora* cuya conciencia se asegura o, más bien, por el que la conciencia asegura al ente. Por la metafísica, el ente sólo se despliega en su Ser en la medida en que dura, en el presente, su disponibilidad manejable y asegurada. La presencia disponible en el presente –como el *aquí y ahora*– garantiza la permanencia en la que el espíritu domina al ente. El presente no sólo determina el único modo visible, seguro, medible del tiempo, sino que, por ello mismo, entrega a la disposición de la conciencia cada ente que puede así convertirse en su objeto. El presente asegura una posesión objetiva de lo que *es* (en el) presente. Esta sobredeterminación ontológica de un primado del presente conlleva una doble reducción del futuro y del pasado: el uno acaba y el otro comienza en cuanto el presente comienza o acaba. Sus temporalidades respectivas sólo cuentan como negativamente, como un doble no-presente, incluso como un doble no-tiempo. Y, más

15. *Sein und Zeit*, § 81-82, en la célebre nota 1, p. 423-433; y ya antes en los párrafos 6 y 65. No es evidentemente por azar si Hegel lleva a su cumplimiento la concepción metafísica («vulgar») del tiempo y recusa la presencia real católica: esta presencia, a distancia de la conciencia (de sí y del tiempo), descalifica por su independencia y su gran perpetuidad los dos caracteres fundamentales del «concepto vulgar del tiempo»: el primado del *aquí y ahora*, y la reducción del tiempo a la percepción que experimenta la conciencia.

precisamente, esta definición negativa les impide producir la dominación disponible y segura del ente que sólo el presente puede conferir. Parece con toda evidencia que la presencia eucarística nunca se ha encontrado tan sometida a la metafísica como en esa concepción que tilda de metafísica a la teología de la transubstanciación: el primado del presente (como el *aquí y ahora* de una disponibilidad óntica) y el primado de la conciencia humana del tiempo juegan en esa concepción libre y completamente. Las normas que la metafísica impone a todo ente, a partir de su concepción del tiempo, se ejercen de esa manera hasta en la presencia eucarística, sin excepción ni modificación. La idolatría llega a su cumplimiento metafísico en esa misma tentativa que pretendía criticar una teología eucarística aparentemente metafisicista. De nuevo, queda probado de esta manera que no basta, ni siquiera en teología, con olvidar o ignorar la metafísica para superarla.

Intentaremos ahora pensar la presencia eucarística sin ceder ante la idolatría –ya sea la supuesta idolatría de la cosa transubstancial o la idolatría evidente de la conciencia de sí (colectiva) o la idolatría metafísica del «concepto vulgar del tiempo». ¿Se trata entonces de retomar el eslogan de una «teología sin metafísica»? No, evidentemente, puesto que la superación de la metafísica, por una parte, no implica menospreciar el pensamiento conceptual, sino más bien mantener con tanto más rigor su exigencia y, por otra parte, tal superación no depende de la teología, sino únicamente del pensamiento filosófico siempre y cuando éste acceda a la esencia no metafísica de la metafísica. Aquí, nuestra tarea resulta teológica. Se trata entonces de una cuestión muy precisa: ¿puede la presencia eucarística de Cristo como pan y vino consagrados determinar a partir sólo de ella misma las condiciones de su realidad, las dimensiones de su temporalidad y las disposiciones de su acceso[16]? ¿Se basta la presencia eucarística para su comprensión? Y, primeramente, ¿de qué presencia se trata? No se trata de entrada de una temporalización privilegiada del tiempo (el *aquí y ahora* del presente), sino *del presente, es decir, del don*. La presencia eucarística debe entenderse ciertamente a partir del presente, pero el presente debe entenderse como un don que se da. Hay que medir las dimensiones de la presencia eucarística a partir de ese don. La deficiencia principal de las interpretaciones reduccionistas consiste precisamente en su tratamiento exclusivamente antropológico y, por tanto, metafísico, de la Eucaristía. Y ello porque no intentan nunca pensar la presencia a partir del don que, teológicamente, la constituye en el presente. Las dimensiones del don pueden determinarse, o cuando menos esbozarse, según un acercamiento estrictamente teológico. El rigor del don debe regir las dimensiones de la temporalidad en la que el presente se vuelve don. En este sentido, resulta que el don eucarístico que Cristo hace de sí mismo bajo las especies del Pan y del Vino consagrados comporta los términos fundamentales de una temporalidad del don. Esta temporalidad no se añade por el artificio de una celosa intención indiscretamente apologética, sino que surge de los análisis más concretos que la exégesis puede darnos. El presente del don eucarístico no se temporaliza a partir del *aquí y ahora*, sino como memorial (temporalización a partir del pasado), como anuncio escatológico (temporalización a partir del futuro) y, finalmente, sólo finalmente, como cotidianidad y viático (temporalización a partir del presente). Al contrario del concepto metafísico del tiempo, el presente no gobierna aquí el análisis de la temporalidad en su conjunto, sino que resulta de él. Esta inversión, que trazaremos en las siguientes secciones, implica la comprensión de la presencia eucarística menos a la manera de una permanencia disponible que como una nueva manera de advenir.

16. No debe ni exagerarse ni minimizarse el hecho de que Heidegger comenzara a considerar una alternativa frente al «concepto vulgar del tiempo» tras la lectura privilegiada de las *Cartas* de San Pablo, particularmente 1 *Tesalonicenses* 4 y 5, y 2 *Corintios* 12, 1-10. Véase O. Pöggeler, en su tr. fr., *La pensée de Heidegger*, París, 1967, p. 43 y ss., que cita un curso inédito de 1921-1922. Consúltese también Y. de Andia, *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, P.U.L., Lille/París, 1965, así como K. Lehmann, «*Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*», en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1966, 74/1.

4. El memorial

Temporalización a partir del pasado: la Eucaristía cristiana retoma el memorial de la bendición judía, pero no para recordar en la memoria subjetiva de la comunidad un hecho pasado, el cual se definiría por su no-presencia, por el cese de la presencia que le concierne[17]. No se trata, pues, de conmemorar a un muerto para evitarle la segunda muerte que es el olvido. En este caso, sigue pensándose el pasado radicalmente con vistas al presente (mantener una presencia de segundo orden, la inmortalidad en el recuerdo de los hombres: idolatría por conciencia colectiva) y a partir del presente (como una no-presencia en el *aquí y ahora*). De lo que se trata, más bien, es de apelar a Dios en nombre de un acontecimiento pasado para que se acuerde de un compromiso (una alianza) que determina el instante dado presentemente a la comunidad creyente. Ya sea el paso por entre el Mar Rojo o la conquista de la tierra prometida, «el memorial del Mesías, hijo de David tu sirviente, y el memorial de tu pueblo»[18], el acontecimiento resulta ser menos un hecho pasado que una prenda dada en el pasado para, todavía hoy, apelar a un porvenir –un advenimiento, el del Mesías– que rige constantemente, de parte a parte, el hoy. La Eucaristía cristiana no recuerda la muerte y la resurrección de Cristo –pues, ¿seríamos cristianos si las hubiéramos olvidado?–, sino que se apoya en un acontecimiento cuya realidad pasada no ha desaparecido al día de hoy (la Ascensión forma parte intrínsecamente de la muerte y de la resurrección) para pedir con insistencia –la impaciencia escatológica– la vuelta de Cristo y, por tanto, para pedir también que su presencia rija el futuro del mismo modo que se arraiga en el pasado. No es, pues, que el pasado se defina como un no-presente o como una efectividad pasada, sino que gobierna por su «donación» irreductiblemente anterior y definitivamente cumplida un hoy que, sin él, resultaría insignificante, indiferente o, en una palabra, nulo y sin lugar –irreal. El memorial hace del pasado una realidad decisiva para el presente, porque «si Cristo no ha resucitado, nuestra fe es vana y vosotros estáis todavía ahora (*éti*) en pecado... Pues si sólo por esta vida (presente, *tautê*) esperamos a Cristo, entonces somos los hombres más miserables de todos» (I *Corintios* 15, 17-18). El presente no opone ya su suficiencia clara y consciente ante un pasado inmemorial. Al contrario, el memorial, a partir de un acontecimiento real del pasado, constituye lo propio del hoy. El pasado determina la realidad del presente. O, mejor aún, el presente se comprende como un hoy al que solamente el memorial, como una prueba efectiva, da sentido y realidad.

17. Véase J. Jeremías, en tr. fr., *La dernière cène, les Paroles de Jésus*, París, 1972, p. 283-304: L. Bouyer, *Eucharistie*, París, 1966, p. 87-88, 107, etc., *Le Fils éternel*, París, 1973, p. 140-152 y «*Liturgie juive et Liturgie chrétienne*», Istina, 1973/2. Inversamente, la *Introduction à la foi chrétienne* («*Catéchisme hollandais*»), París, 1968: «... la razón esencial por la que la Iglesia hace lo que hizo el Señor. Lo hace en Su recuerdo, para pensar en Él» (p.429) y B. Besret, *op. cit.*, p. 50. El *Memorial* de Pascal, al contrario, obedece espontáneamente a las exigencias teológicas: Pascal lo lleva siempre consigo «para conservar el recuerdo de una cosa que quería tener siempre presente ante sus ojos y en su espíritu» (Nota de P. Guerrier en el 3.er compendio, citado en Pascal, *Œuvres complètes*, ed. L. Lafuma, París, 1963, p. 618); pero esta memoria subjetiva corresponde a un hecho de salvación (la unión con Dios que lo alcanza en medio de la separación) absolutamente real, que determina radicalmente el instante presente de la rememoración (el «pequeño pergamino» mantiene en fidelidad) y apunta a un cumplimiento eterno: «Eternamente gozoso por un día de ejercicio en la tierra. *Non obliviscar sermones tuos. Amen*». Podríamos encontrar una definición del memorial, tal y como culmina con el presente eucarístico, en el acercamiento pascaliano a la esperanza y, así pues, a la temporalidad cristiana: «La esperanza que tienen los cristianos de poseer un bien infinito se mezcla tanto con el goce efectivo como también con el miedo, puesto que no es como ésos que esperaban un reino del que no tienen nada estando sujetos, sino que ellos esperan la santidad, la exención de la injusticia, y tienen algo de él» (*Pensées*, Br. § 540, L. § 917 [tr. esp., *Pensamientos, op. cit.*]).

18. Oración judía de la noche de Pascua, citado por J. Jeremías, *op. cit.*, p. 300-301, y L. Bouyer, *op. cit.*, p. 87, según B. Italiener, A. Freimann, A. L. Mayer, A. Schmidt, *Die Darmstädter Passach-Haggadab*, Leipzig, 1928, fol. 32 b-33 a.

5. La epectasis

De igual manera, vemos cómo la temporalización del hoy, por su pasado, reenvía íntimamente a una temporalización todavía más esencial –por el futuro. El memorial sólo es válido como un apoyo para que la oración pueda implorar al Padre la innovación y el cumplimiento de un advenimiento escatológico. El memorial apunta a la Parusía: «Y haréis esto, en memoria mía» (*Lucas* 22, 19), «hasta que venga» (I *Corintios* 11, 26). Además, con ello no se trata tan sólo de un plazo futuro que se desvelaría esperando que Cristo venga

(de nuevo), sino –como proponen los exégetas– de una llamada que pide y, en cierto sentido, desea adelantar la vuelta de Cristo: «... para que venga de nuevo», tal debería ser casi la traducción[19]. La presencia que está por venir no delimita el horizonte de una simple posibilidad, utopía tangencial o término histórico, como si se tratara de una simple no-presencia que faltaría traer, finalmente, a la presencia. Al contrario, el futuro determina la realidad del presente bajo el modo mismo del advenimiento. El don eucarístico se apoya, por así decir, en la tensión que lo eleva desde y hacia el futuro. El futuro, *en tanto que futuro*, gobierna, atraviesa y polariza el don eucarístico, que está «tendido (*epekteinomenos*) hacia lo que le llega» (*Filipenses* 3, 13). La prueba que ofrece el memorial anticipa ahora el futuro, de modo que el presente adviene a sí mismo enteramente como esa anticipación vivida concretamente. La *epectasis* escatológica que temporaliza el presente eucarístico por el futuro se encuentra enunciada de múltiples maneras en la tradición cristiana. Se afirmará entonces que la Eucaristía constituye la primera parcela de la nueva creación, la prenda (*pignus*) que Cristo nos da por su cuerpo resucitado, sacramentalmente presente[20]. Y también que la Eucaristía, cuerpo del Viviente por excelencia, introduce en la vida eterna, puesto que «es el remedio de inmortalidad, el antídoto que nos evita morir y nos hace vivir enteramente en Jesucristo»[21]. Puede también afirmarse que, en la Eucaristía, nos encontramos a nosotros mismos figurados: la opinión supone naturalmente que falta algo a la Eucaristía para manifestar la presencia corporal de Cristo, que la evidencia se disimula a las miradas ávidas o curiosas;

19. Véase J. Jeremías, *op. cit.*, p. 301-305.

20. Juan Damasceno: «Este pan ofrece las primicias del pan que está por venir, que es *epiousion*. *Epiousion* quiere decir, o lo que está por venir, el tiempo que vendrá, o lo que haremos para salvaguardar nuestro ser» (*De la fe ortodoxa*, IV, 13; véase la tr. fr. por E. Ponsoye, París 1966, p. 175). Ambrosio comprende el pan «de hoy» como el pan «que vendrá»: «El latín llama *cotidiano* ese pan que los griegos llaman *por venir* (*advenientem*)», *De Sacramentis*, V, 4. G. Martelet desarrolló este tema con vigor y rigor en *Résurrection, Eucharistie, Genèse de l'homme*, París, 1972.

21. Ignacio de Antioquía, en *Die Apostolischen Väter*, ed. J.A. Fischer, Darmstadt, 1956[1], p. 158-161. Véase Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas*, V, 15, «*Sources Chrétiennes*», 126, París, 1966, p. 162-163.

tal opinión busca, espera o imagina «milagros eucarísticos»; de hecho, el don absoluto, cuya perfección se anticipa a nuestro modo de presencia, sobrepasa por sí mismo nuestra atención, deslumbra nuestra mirada y desanima nuestra lucidez. La Eucaristía anticipa lo que seremos, veremos, amaremos: *figura nostra*, la figura de lo que seremos, pero sobre todo de nosotros mismos ante el don que todavía no podemos acoger, tal y como, en sentido estricto, no podemos todavía figurárnoslo. Así, «a veces el futuro vive en nosotros sin que lo sepamos» (Proust)[22].

6. *Día a día*

El memorial y la *epectasis* atraviesan el presente completamente. No se definen, pues, como dos ausencias o deficiencias del *aquí y ahora*, sino que sus dos temporalizaciones absolutamente originarias determinan, en cuanto tales, ese simple entredós que privilegiamos normalmente bajo el nombre de «presente». Pero, ¿en qué se convierte entonces el presente? La exigencia inicial –que consistía en pensar la presencia como un presente y el presente como un don– encuentra ahora un contenido infinitamente más concreto. La presencia debe recibirse como el presente, a saber, como el don que se encuentra gobernado por el memorial y la *epectasis*. Cada instante del presente debe advenirnos como un don: el día, la hora, el instante se conceden por caridad. Con el tiempo presente (don dado), ocurriría lo mismo que con el maná: hay que recogerlo cada día sin poder nunca hacer provisiones ni acumularlo para llegar a dispensarse de recibirlo como un don. También el maná del tiempo resulta para nosotros cotidiano. «El tiempo es de una precisión literal y bien misericordiosa» (Hölderlin)[23]. El cristiano llama a su pan el «pan cotidiano» y ello,

22. Proust, M., *A la recherche du temps perdu*, «Pléiade», t. 2, París, 1954, p. 639 [tr. esp., *En busca del tiempo perdido*, vol. IV, «Sodoma y Gomorra», ed. Lumen, Barcelona, 2007[2], p. 48].

23. Hölderlin, F., *Carta a su madre*, n.° 307, G.S.A., 6, 1, p. 467; tr. fr. en *Œuvres*, «Pléiade», París, 1967, p. 1062.

de entrada, porque recibe la cotidianidad misma como pan, como un alimento del que ninguna reserva evitará tener que recibirlo, cada día, como un don. La cotidianidad del pan dado a cada instante, de un don que lo convierte en (un) presente, culmina en la petición del *Pater*: «Danos hoy nuestro pan de cada día», nuestro pan de este día y que sólo este día puede darnos al mismo tiempo que este mismo día se nos da. La cotidianidad del pan lo constituye como un don definitivamente provisional, que debe siempre repetirse y retomarse; esa cotidianidad impide así toda posesión del presente: «... limitando este pan realmente a un solo día para que, por aquél que nos ha revelado esta oración, no osemos extender nuestra petición a un segundo día» (Máximo el Confesor)[24]. En efecto, respecto al tiempo en presente, podemos afirmar que hay que recibirlo como un presente, en el sentido de un don. Pero ello implica que recibimos ese presente del Pan consagrado como el don, a cada instante, de la unión con Cristo[25].

El presente eucarístico nos adviene, a cada instante, como el don de ese mismo instante y, en él, como el don del cuerpo de Cristo al que hay que incorporarse. El presente temporal durante el cual dura el presente eucarístico se le asemeja: como una gloria nimba una aparición icónica, el tiempo se convierte así en don presente para dejarnos recibir el presente eucarísticamente dado. El tiempo y el presente eucarístico sólo duran en aparente continuidad en la medida en que, ante nuestra mirada miope, se confunden los instantes dados y los dones instantáneos. O, más bien, el Pan y el Vino consagrados nos parecen tomar prestada su indiscutible permanencia de un presente permanente (bajo el modelo del *aquí y ahora*) porque nuestra caridad no tiene suficiente lucidez como para deconstruir ese presente subsistente en un don presente, abandonado y retomado sin cesar, transido y fundado, lanzado y proyectado entre el memorial (temporalización por el pasado) y la *epectasis* (temporalización por el futuro). El presente eucarístico organiza en él, como condición de su recepción, la temporalidad propiamente cristiana; y ello porque el don eucarístico constituye el paradigma último de todo presente. Esta interpretación supone una desposesión del *aquí y ahora* y, por tanto, una crítica de su primado en el «*concepto vulgar del tiempo*». Esta crítica reposa, a su vez, en la reinterpretación del presente a partir del memorial que lo da como una prenda y también a partir de la llamada escatológica que provoca su cumplimiento. Es más: la importancia del memorial que hace que el tiempo presente (dado) resulte siempre anterior a sí mismo depende de la incontenible *epectasis* escatológica: o si se prefiere, la temporalización por el futuro determina todo, también aquí[26]. Temporalidad en la que el presente, ya siempre anterior a, y como anticipación respecto a sí mismo, se recibe por cuanto el pasado y el futuro, en nombre del Alfa y Omega, lo dan. Y ello quiere decir lo siguiente: lo que se llama (y se critica erróneamente) bajo el nombre de «presencia real», o se hunde en la idolatría metafísica del *aquí y ahora*, o bien debe recibirse según la temporalidad propiamente cristiana.

7. El don de la presencia

Pero, ¿puede colmarse la separación entre esta exigencia y nuestro acercamiento espontáneamente idolátrico? Y en tal esfuerzo, ¿merece la teología de la transubstanciación una atención privilegiada? La primera pregunta encontrará un principio de respuesta si la oración puede transformar nuestro acercamiento al presente eucarístico. Sin embargo, antes de esbozar en qué sentido esto podría realizarse, hay que cumplir una condición previa:

24. Máximo el Confesor, *Expositio orationis dominicae*, P.G. 90, 900 c-d.

25. San Cipriano: «Y por ello pedimos que nos sea dado cada día nuestro pan, es decir, Cristo, para que nosotros, que vivimos de Cristo y permanecemos en Él, no huyamos lejos de su santificación ni de su cuerpo» (*De dominica oratione*, XVIII, P.L. 4, 531 a).

26. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65: «El fenómeno primordial de la temporalidad original y auténtica es el futuro». No pretendemos evidentemente establecer aquí la más mínima concordancia. Sin embargo, no es un azar insignificante si la teología católica del presente eucarístico conduce, en su ruptura con la concepción metafísica del tiempo, a tomar un camino que la «destrucción de la historia de la ontología» no desconoce. Pero la influencia no se ejerce necesariamente, aquí, de una manera unilateral.

sólo puedo transformar mi acercamiento al presente eucarístico –y modelarme según sus propias dimensiones– si el presente eucarístico se distingue de mí y de la conciencia que tengo de mí (que tenemos de nosotros) frente a él. Hay que admitir una distancia para que el otro despliegue ahí las condiciones de mi unión con él. La teología de la transubstanciación es la única que ofrece precisamente la posibilidad de la distancia, puesto que separa estrictamente mi conciencia de Aquél que la convoca. En esa distancia, el Otro convoca, desde su cuerpo sacramental irremediablemente concreto, mi atención y mi oración. La respuesta a la primera pregunta que hemos planteado supone entonces la segunda, resuelta ciertamente a favor de la teología de la transubstanciación. Para avanzar más, falta comprender mejor la aporía y, en cierto sentido, llegar a construirla. Según la teología de la transubstanciación, el presente eucarístico persiste más allá de nuestra atención consciente y, sin embargo, esta persistencia no depende de la interpretación del tiempo según el primado (metafísico) del *aquí y ahora*. Así pues, habría que concebir la irreductibilidad factual –este pan y este vino como Cuerpo y Sangre–, sin recurrir a la perduración del presente. ¿Podemos encontrar como una deducción (en el sentido kantiano) de la persistencia eucarística a partir de la lógica de la caridad (y, por tanto, de la Cruz), sin recurso ajeno ni rodeo? Quizás. Esbocémosla en tres puntos.

Primero: el Cuerpo y la Sangre persisten en una alteridad que llega hasta las especies y el aspecto del pan y del vino, no para garantizar la permanencia (idolátrica e imperialista) –Dios no «garantiza la permanencia», ni siquiera la de la Historia–, sino para continuar dándose sin contrapartida. El Hijo sólo se encarnó en lo humano para jugar humanamente el juego trinitario del amor; por ello, amó «hasta el final» (*Juan* 13, 1), es decir, hasta la Cruz; para que la demostración irrefutable de la muerte y de la resurrección no dejen de provocarnos, el Hijo tiene que darse con insistencia en un cuerpo y en una sangre que persisten en cada hoy concedido por el tiempo. Sólo consagra ese vino como su sangre porque esa sangre es «derramada por vosotros» (*Lucas* 22, 20; véase *Mateo* 26, 28; *Marcos* 14, 24). Sólo consagra ese pan como su cuerpo porque ese cuerpo es «entregado por vosotros»

(*Lucas* 22, 20)[27]. El compromiso de Cristo hasta el pan y el vino, el riesgo de blasfemia o de idolatría (que, en cierto sentido, vienen a ser lo mismo) dependen únicamente, como el conjunto de la *kenosis*, de la condescendencia y de la «filantropía» trinitaria. No se trata aquí de una «seguridad» que garantizaría la permanencia para el hombre, sino del compromiso irrevocable del amor que lo «resiste todo» (I *Corintios* 13, 7). En el presente eucarístico, toda la presencia se deduce de la caridad del don; el resto no es más que apariencia para una mirada sin caridad y, entonces, las especies sensibles, la concepción metafísica del tiempo, la reducción a la conciencia, todo ello se reduce a una figura (o caricatura) de la caridad: «Todo lo que no se dirige a la caridad es figura. El único objeto de la Escritura es la caridad. Todo lo que no se dirige hacia ese único punto resulta una figura» (Pascal)[28]. El pan y el vino consagrados se convierten en el aspecto último bajo el cual la caridad se libra en cuerpo y alma. Si no somos capaces de reconocer ahí este avance último del amor, no es por falta suya –el amor se da, incluso si «los suyos no lo recibieron» (*Juan* 1, 11); el amor cumple enteramente el don, incluso si se menosprecia ese mismo don: la falta es nuestra, como el síntoma de nuestra impotencia para leer el amor o, dicho de otra manera, para amar. De ahí viene nuestra tendencia a reducir el presente eucarístico a cualquier otra cosa que no sea el amor que toma cuerpo en última instancia. Cristo acepta tomar un cuerpo sacramental, aventurarse en el *aquí y ahora* que

27. I *Corintios* 11, 24 da, según las variantes, «cuerpo roto/molido/dado/librado». Librado, o incluso traicionado: Cristo ha dado su cuerpo por nosotros, en el sentido en que un traidor, que nos representaba a todos nosotros, lo ha «dado». La liturgia de San Basilio dice: «Este es mi cuerpo, roto por vosotros en remisión de los pecados» (véase en A. Hamman, *Prières eucharistiques des premiers siècles à nos jours*, col. «*Foi vivante*», París, 1969, p. 20). Los cánones II, III y IV (más tradicionales en este aspecto que el canon I, «romano») mencionan el «cuerpo librado por vosotros» (*ibid.*, p. 120, 125, 132).

28. Pascal, *Pensées*, Br. § 670, L. § 270 (véase Br. § 665, L. § 849) [tr. esp., *Pensamientos*, *op. cit.*]. Sobre la implicación de la caridad en el presente, véase Juan Damasceno: «El pan y el vino no son el símbolo del cuerpo y de la sangre (¡ni mucho menos!); es el cuerpo mismo del Señor deificado» (*op. cit.*), y Teodoro de Mopsuestia: «No se dijo: 'Éste es el símbolo de mi cuerpo, éste es el símbolo de mi carne', sino más bien: 'Esto es mi cuerpo y mi sangre' » (*Fragmentos sobre Mateo* 26, P.G. 66, 713).

podrá blasfemarlo y/o idolatrarlo; y ello porque ha tomado ya un cuerpo físico sin «resistirse, ni amedrentarse..., sin retirar su cara ante los ultrajes... hasta dar su rostro duro como la piedra» (*Isaías* 52, 3). El cuerpo sacramental lleva a término la oblación del cuerpo, oblación que encarna la oblación trinitaria –«No has querido ni sacrificio, ni oblación, pero me diste un cuerpo» (*Salmo* 40, 7 según los LXX, retomado en *Hebreos* 10, 5-10). En definitiva, *el presente eucarístico se deduce del compromiso de la caridad.*

8. A contemplar con urgencia

Segundo: el presente eucarístico no se adentra con persistencia en los intersticios repetidos de nuestra cotidianidad para permanecer ahí pasivamente, sino para transformarnos, de gloria en gloria. Pues este pan –las desviaciones contemporáneas tienen razón de insistir en ello– sólo se da para alimentar, sólo se hace presente para permitir su consumación. No obstante, esas interpretaciones desviadas no aciertan el significado que tiene aquí el verbo «alimentar». Consumiendo ese alimento, no asimilamos a Cristo –a nuestra persona o a nuestro «cuerpo social», poco importa– como sucede con el alimento que encuentra en nosotros su término y su única justificación. Al contrario, somos nosotros los que nos asimilamos a su cuerpo eclesial por el cuerpo sacramental de Cristo. Quien comulga dignamente «no transforma a Cristo en él, sino que, más bien, se transforma en su cuerpo místico»[29]. La materialidad que provoca la transubstanciación intenta unirnos, por el Espíritu que lo lleva a cabo, con el cuerpo espiritual de Cristo que constituye la Iglesia. Cuerpo espiritual o, dicho de otro modo, cuerpo infinitamente más unido, más coherente, más consistente,

29. San Buenaventura, *Breviloquium*, VI, 9, 6. Este texto retoma otro célebre texto de san Agustín: «*Cibus sum grandium: cresce et manducabis me, nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me*» (*Confesiones*, VII, 10, 16). Véase también Guillermo de Saint-Thierry, *De Natura et Dignitate Amoris*, XIII, 38 (P.L. 184, 403); Ricardo de Saint-Victor, *Declarationes... ad B. Bernardum* (P.L. 196, 262), etc.; y véanse también los textos citados por H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 2.ª ed., París, 1949, p. 200-202.

en una palabra, más real, que cualquier cuerpo físico. La condescendencia de Cristo hasta la materialidad del *aquí y ahora*, hasta el riesgo mismo de la cosificación, señala la incorporación espiritual por excelencia al Cuerpo terminado, ese cuerpo que la Iglesia nos permite «completar» (*Colosenses* 1, 24) por la conformidad que nos es dispensada entre nuestra voluntad y la de Cristo, que cumple los deseos del Padre. Ese rodeo, que pasa por la materialidad del presente eucarístico, tiene una función muy precisa: tal y como la concebimos espontáneamente, la unión que llamamos «espiritual» implica un menor grado de seriedad, de fidelidad y de compromiso que la unión «material»; por el hecho violento e insuperable del cuerpo eucarístico –«¡ese lenguaje es demasiado duro!», comentario frente al *Discurso sobre el pan de la vida* (*Juan* 6, 60)–, Cristo nos está indicando una comunión espiritual que no es menos sino mucho más estricta que cualquier otra unión, en nuestro sentido, «espiritual». El pan y el vino deben consumirse para que se consume nuestra unión definitiva con el Padre mediante la comunión con el cuerpo eclesial de su Hijo. *El presente eucarístico se deduce de la edificación real del cuerpo eclesial de Cristo.*

Tercero: finalmente, el presente eucarístico sólo puede acogerse, bajo la doble relación del compromiso sacramental y de la edificación eclesial, si se comprende como cuerpo místico. En efecto, en su acepción más tradicional, el sintagma *cuerpo místico* concierne al cuerpo eucarístico de Cristo –a diferencia de su *corpus verum*, el cuerpo eclesial. La semántica moderna ha transferido el primer adjetivo al segundo sustantivo[30]. Cuando privilegiamos el punto de vista del *aquí y ahora* como la dimensión por excelencia del tiempo y, por tanto, del Ser (del ente), tan sólo podemos atribuir la realidad a una cosa disponible y permanente. O, más bien, apenas podemos concebir que una realidad se despliegue al margen del *aquí y ahora* disponible y permanente. En cambio, una mirada propiamente teológica considera el presente eucarístico como místico, sin que se trate ahí de una reducción de su realidad a un «misticismo» vago; el carácter místico del presente eucarístico implica una total realidad; por tanto, puede afirmarse «la verdadera manducación de la

30. Véase la demostración que ofrece H. de Lubac, *op. cit.*, p. 55.

carne mística de Cristo» (Anastasio Sinaíta)[31]: aun siendo mística, la carne no resulta por ello menos consumible. Es más, el carácter místico del presente eucarístico no sólo no destruye su realidad, sino que la lleva a un insospechado cumplimiento, ante el cual la realidad del *aquí y ahora* se convierte en un mero sustituto y soporte; la realidad común resulta así mistagógica frente a la verdadera realidad, la realidad del presente eucarístico como don que se da, él mismo, como místico. Debemos avivar aquí la doctrina común, aunque caída en desuso, del binomio *res et sacramentum*[32]. El pan y el vino consagrados y transubstanciados en Cuerpo y Sangre valen como *res* –Cristo dado realmente en presente eucarístico–, pero siguen siendo al mismo tiempo un *sacramentum* respecto al cuerpo eclesial de Cristo, la Iglesia, que el pan y el vino indican y construyen; únicamente ese Cuerpo eclesial debe llamarse puramente *res*. ¿No debemos comprender entonces que, desde el punto de vista del *aquí y ahora*, la distribución de los términos *res et sacramentum* se invierte radicalmente? Para nuestra mirada naturalmente ciega, el pan y el vino *son* reales, el pan y el vino consagrados *son* reales en tanto que pan y vino, sacramentales («místicos» en el sentido vulgar) en tanto que Cuerpo y Sangre de Cristo, mientras que el cuerpo eclesial resulta puramente sacramental («cuerpo místico», según una acepción moderna). Ahora bien, lo inverso es precisamente lo único que tiene un sentido teológico correcto. Sólo alcanza la realidad «lo que el ojo no ha visto, lo que la oreja no ha oído, lo que no ha ascendido al corazón del hombre» pero que «Dios nos ha revelado por el Espíritu» (I *Corintios* 2, 9) –todo lo restante no tiene más que una función sacramental e indicativa. Sólo alcanza la realidad lo que parece «místico» para una mirada vulgar –el Cuerpo de Cristo y su cuerpo eclesial. Todo aquél que teme que una idolatría de la presencia según el *aquí y ahora* surja de la teología de

31. *In Hexameron*, XII (P.G. 89, 1069 c), citado en H. de Lubac, *op. cit.*, p. 55.

32. Véase la *Carta* de Inocencio III al obispo de Lyon (Denzinger, 415); santo Tomás, *Suma teológica*, IIIa, q. 73, a. 3, *ad. resp.*; a. 6, *ad. resp.* Explicaciones límpidas en H. de Lubac, *op. cit.*, p. 189 y ss, y también en *Catholicisme*, París, 1938, p. 63-65 [véase la tr. esp., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, ed. Encuentro, Madrid, 1988].

la transubstanciación, está confesando por ello mismo que no ve que el presente eucarístico toca, en la hostia consagrada, lo «real» y que eso cuya sobrestimación teme no tiene más que la función de *sacramentum*. O para decirlo en pocas palabras, la objeción común que hemos evocado sólo puede lanzarse desde el punto de vista más radicalmente no-teológico, a partir del cual se puede, aunque sea un solo instante, imaginarse que la teología de la transubstanciación se interesa por el *aquí y ahora* de las especies; al contrario, lo que intenta la teología de la transubstanciación es acceder por las especies a la *res* mística del Cuerpo y de la sangre. *El presente eucarístico se deduce de la única «realidad» teológica, mística.*

Esta triple deducción del presente eucarístico manifiesta, o al menos esboza, que su presencia depende de la caridad, se dirige al cuerpo eclesial y pertenece a una realidad mística. Encontramos así las tres temporalizaciones (compromiso kenótico, prenda anterior de la encarnación y de la Resurrección; realidad mística, *epectasis* de la gloria escatológica; cuerpo eclesial, don cotidiano de nuestros días). Los elementos fundamentales que permiten combinar nuestro acceso subjetivo para con las exigencias objetivas del presente eucarístico reproducen, a su vez, las dimensiones de una temporalidad propiamente cristiana. Y ello de tal modo que cada una de las justificaciones del presente eucarístico refuerza la originalidad de esa temporalidad. De ahí concluimos, provisionalmente, dos indicaciones. Lo que aleja a un buen número de cristianos de una comprensión teológicamente correcta (o adecuada) del presente eucarístico consiste nada menos que en el *«concepto vulgar del tiempo»* y, por tanto, en el discurso metafísico sobre la presencia. Que ciertos reproches se dirijan contra la teología de la transubstanciación como si fuera «metafísica» no demuestra que tal teología pertenece a la metafísica, sino que revela, al contrario, que las críticas están tan penetradas por la esencia y el destino de la metafísica que no pueden evitar reducir a ésta incluso un discurso tan radicalmente teológico como el del presente/don eucarístico. No hay nada sorprendente en ello: aquí, como también en otros ámbitos menos decisivos pero más visibles (política, epistemología, etc.), los cristianos deben afrontar consciente o inconscientemente la experiencia del fin de la metafísica. Y como la salvación no deja de advenir de

entrada para ellos, el peligro crece, de entrada, también para ellos. Jamás el pensamiento teológico ha tenido el deber imperioso de formular su propia lógica, radicalmente *teo*lógica (lo cual no significa «teología dialéctica», etc.); jamás su responsabilidad fue tan grande ante un pensamiento a la espera de un «nuevo comienzo»; aunque jamás el pensamiento teologal se sustrajo con más miedo ante la tarea teológica. La conversión del pensamiento teologal (así pues, eclesial) frente a tal tarea, y frente a la meditación del presente eucarístico, requiere de entrada la oración. En este sentido, lo que entendemos bajo el nombre de contemplación eucarística adquiere aquí su verdadero sentido: convocado a la distancia por el presente eucarístico, el orante intenta dejar convertir su mirada y, así pues, por demasía, modificar su pensamiento. Sólo en la oración resulta posible una «explicación» o, dicho de otra manera, una lucha entre la impotencia humana para recibir y la insistente humildad de Dios para colmar. Y sin la derrota en ese combate, jamás el pensamiento logrará la más mínima victoria especulativa. La contemplación eucarística resultaría, de este modo, una urgencia: «No sólo no pecamos adorándoLo, sino que pecamos no adorándoLo» (San Agustín)[33].

33. San Agustín, *Comentario del Salmo 98*, 9 (P.L. 37, 1264).

El último rigor

1. *Predicación*

La fe no grita. El grito, por su misma violencia, resulta un anonimato indiscernible en el que no se distingue el dolor del placer, el júbilo de la maldición. Cuanto más se exhala, menos se enuncia. Su función de comunicación desaparece a medida que crece su vigor. La sinceridad acaba volviéndose barbarie. Y, no obstante, la fe tampoco tiene nada de discurso, si consideramos que el discurso supone la sucesión de argumentos, la garantía de un objeto que define precisamente la preeminencia de un sujeto. La fe ni dice ni enuncia, sino que cree y no tiene otro fin que no sea creer. O, más bien, si dice y enuncia a su manera un sentido, hasta poder seguir, al menos por un cierto tiempo, las huellas de un lenguaje predicativo y parecer decir algo sobre algo, no hay por ello que olvidar lo esencial: la fe no valdría nada sin la caridad –«... si tuviera toda la fe hasta mover montañas y no tengo caridad, no soy nada» (I *Corintios* 13, 2). Fundamentalmente, la fe debe sumirse en la caridad, cuya lógica enuncia a su manera. La caridad, «de todas la más alta» (I *Corintios* 13, 13) gobierna la fe. Lo cual significa que hay que encontrar en la fe y, así pues, en su toma de palabra, los caracteres propios de la caridad. Ahora bien, esos o ese carácter se advierte en la unión de voluntades –«no mi voluntad, sino la tuya». Unión que cumple «todo» en la medida en que lleva a cumplimiento la comunión trinitaria de las personas, hasta el juego de la Cruz. ¿Cómo puede entonces pensarse la fe conformemente a la unión de las voluntades o, por implicación, advertir que sólo la caridad produce la lógica que la fe utiliza, en oposición a toda otra lógica, formal o cualquier otra?

La teología dejará impensada radicalmente su primera presuposición, que lo decide todo, mientras no pueda justificar por medio de la caridad y, finalmente, transcribir en la caridad el discurso que la fe profiere. Sin esta operación, se hunde en la gnosis o sucumbe a la pretensión de una cientificidad tanto más ilusoria en la medida en que supone de esta manera alcanzar mejor su meta. La cuestión que se plantea entonces consiste en saber cómo la fe puede dar la palabra a la caridad y cómo la caridad puede regular el discurso sobre la fe. Respuesta: por la confesión de fe que enuncia que «Jesús [es] Señor»[1]. Pero, ¿qué es lo que indica aquí la mención de una «confesión de fe»? ¿Por qué no enunciamos solamente la proposición predicativa elemental, modalizándola por un verbo de enunciación: «*x* confiesa que...»? De hecho, la adición de este argumento revela la diferencia de la fe que habla respecto al enunciado predicativo. El análisis de esta diferencia nos permitirá precisar en qué la fe, cuando enuncia, obedece a una lógica de la caridad.

Para validar un argumento «*x* cree/confiesa que *p*», donde *p* vale como el enunciado predicativo «Jesús [es] Señor», habría que cumplir varias condiciones. La condición de la designación: ninguna verificación empírica puede, al menos en el sentido en que se recibe habitualmente, garantizar la verdad de *p* que no se ofrece, en efecto, a ninguna constatación repetible o medible (*Jesús* remite a un acontecimiento históricamente pasado y único). Esta primera condición sugiere otra, la del sentido: ¿podemos considerar como dotada de sentido una proposición como «Jesús [es] Señor», o «Jesús [es] Cristo», si *Señor* y *Cristo* dependen de una nomenclatura radicalmente religiosa, practicada en una especie de lenguaje privado (aun siendo el lenguaje de todo un pueblo –los Judíos)? Esta doble deficiencia desplaza nuestra atención del enunciado predicativo («Jesús [es] Señor») hacia el argumento que lo retoma y nos insta entonces a preguntar: ¿qué legitimidad tiene el emisor para enunciar una predicación que no satisface enteramente ni a la designación ni al sentido? La legitimidad no proviene aquí intrínsecamente del enunciado, como ocurre con una proposición bien construida, dotada de sentido y efectivamente verificable. Y, no obstante, emisores renovados sin cesar profieren sin cesar ese enunciado. ¿De dónde procede la legitimidad de tal enunciado o, cuando menos, su pretensión a la legitimidad? Del emisor mismo. Al menos en un primer momento, en la secuencia «*x* confiesa que 'Jesús [es] Señor'», el peso de la validación cae sobre *x*. Pero, ¿cómo y por qué tal individuo empírico se carga con la carga de esa *x*? ¿Con qué derecho? Y, de entrada, ¿cómo es que se atreve a hacerlo? Pues cuanto menos pueda el enunciado predicativo establecer su propio rigor, tanto más deberá el enunciante llevar sobre sí mismo la carga de la legitimación del enunciado. De ahí se sigue un *desplazamiento* del enunciado hacia el enunciante, de la validación y de la verificación hacia la legitimidad y la cualificación. El litigio se desplaza del enunciado –cuya extraña y doble deficiencia parece que debería alejar a todo enunciante de la carga de tal enunciado– hacia el enunciante. Pero, haciendo esto, ¿no acaba el debate retrocediendo de un dominio teórico hasta la insignificancia existencial –puesto que entonces resulta un debate singular e indiscutible al ser estrictamente irracional? Invocar la paradoja de la fe, el abismo de una decisión profunda, lo inexplicable de un compromiso, etc., permite eventualmente al creyente escapar de una situación delicada –aunque en tal caso «se aleja del tema», evita el enfrentamiento. Pero el desplazamiento respecto al lugar del litigio no conduce solamente del enunciado al enunciante, sino que, por ello mismo, sustituye la racionalidad discutible por la decisión indiscutible y, así pues, por la arbitrariedad insignificante. Afirmar un hecho no resuelve de ninguna manera la cuestión, sino que la disuelve. ¿Cómo evitar entonces que la atestación de la fe acabe resultando simplemente un grito? En este caso, por el terrorismo. Si dice solamente «yo creo...», asentando la validez del enunciado «Jesús [es] Señor» únicamente en la fuerza de su propia convicción y, por tanto, únicamente en su poder de convicción, el cristiano no está justificando tanto el enunciado sino que está desenmascarando su carácter inesencial. El señorío de Cristo se convierte en un «mensaje» y, por más que se adorne con el epíteto de «evangélico», ello difícilmente enmascara su estatuto de eslogan. De ahí resulta el militantismo, que

1. Bajo ciertas condiciones, esta expresión equivale, respecto a su estatuto lingüístico, a la expresión veterotestamentaria que así queda culminada: «Yahwé es nuestro único Dios». En lo que sigue, puede usarse esa equivalencia tácita.

comparte con la herejía un carácter común: modificar a su gusto lo que ya no aparece más que como un contenido. Que la ocasión sea la que decida aquí (dependiendo de si tal aspecto del «mensaje» «se acepta» o «ya no se acepta») o incluso si decide la «defensa de la verdad» (que cada uno formula y determina a su gusto), tanto como si es cualquier otro criterio lo que acaba decidiendo, poco importa: en todos esos casos, la relación del emisor con el enunciado resulta ser la relación de la efectividad con lo indiferente, del hecho con lo inverificable, en una palabra, una relación de dominación. Pero, si una relación de dominación gobierna la confesión de fe, obligándola al militantismo afanado y/o a la herejía conquistadora, estamos entonces en las antípodas de lo que buscábamos –sumir el discurso de la fe en la «lógica» de la caridad[2].

2. *Performancia**

Tras este intento fallido, ¿nos quedamos entonces sin recursos? No, por cuanto ese intento alberga más que el mero intento. El desplazamiento del litigio privilegia al emisor. El emisor acaba interpretando ese privilegio como una dominación. No obstante, ¿puede entenderse ese mismo desplazamiento de otro modo? ¿Qué es lo que puede indicar entonces el privilegio del emisor respecto al enunciado? La insignificancia de éste, pero también la efectividad de aquél. Ahora bien, ¿qué implica entonces la efectividad del emisor? Por el momento, tan sólo la hemos interpretado como una arbitrariedad que se afirma en perfecta indiferencia respecto a los enunciados que están, empero, bien avalados. De ahí la violencia, el cinismo,

2. Sobre este desvío, véase nuestro acercamiento en «*De l'éminente dignité des pauvres baptisés*», en *Revue catholique internationale Communio*, IV/2, París, 1979.

* En francés, «*Performance*». En esta argumentación, el autor se refiere a realizaciones lingüísticas de un enunciado por parte de un emisor cualificado. Aun no estando el término español «performancia» contemplado en el DRAE (como tampoco lo está el adjetivo «performativo»), optamos por ese término al ser de uso común en el vocabulario técnico de la lingüística, apareciendo a menudo precisamente en el sintagma «performancia lingüística». Utilizamos también, en ese sentido, el verbo «performar». [N. de los T.]

el silencio. Pero la efectividad puede no solamente yuxtaponerse al enunciado, sino también asumirlo como tal. La efectividad podría penetrar, por así decir, el enunciado mismo y éste podría entonces refluir en la efectividad: un tercer término los une, la enunciación misma. En ciertos casos, la enunciación permite al enunciante performar el enunciado. El alcalde anuncia: «Os declaro unidos en matrimonio», y entonces los dos prometidos están efectivamente casados; el policía enuncia: «Queda detenido en nombre de la ley», o el juez de instrucción: «Os inculpo por...», y entonces el ciudadano –libre hasta ese momento– queda efectivamente detenido e inculpado. La separación de los cuerpos, la negativa a obedecer o la evasión no cambiarán nada frente a esas performancias, sino que confirmarán más bien su irreductible efectividad. La performancia desplaza la efectividad del enunciante (aquí, el alcalde, el policía o el juez no valen por ellos mismos, sino como los representantes de otras instancias) hacia el enunciado mismo que obtiene así la consistencia de un efecto. De esta efectividad, aparece inmediatamente otra prueba suplementaria: sólo otra performancia (proclamación del divorcio, del sobreseimiento o de la absolución) podría deshacer lo que ha producido la primera. ¿Podemos interpretar, a partir de tales performativos, la confesión de fe en la que x dice que «Jesús [es] Señor»? Pregunta prematura porque, en el camino que nos lleva hacia esa misma pregunta, se alza antes una cuestión previa: la performancia sólo resulta posible si se apoya en una cierta cualificación del enunciante. Sólo el alcalde (o su representante debidamente patentado) puede casar, sólo el representante de la ley puede arrestar (y con una orden de arresto), sólo un juez puede inculpar. Si no es así, el matrimonio queda anulado, legítima resulta la huída, loable, la evasión. Existen ciertamente otras performancias si alguien, a título privado, enuncia «Yo prometo», «Lo juro», «Te amo», «Te maldigo», etc., sin que ninguna cualificación venga a añadirse desde el exterior a la decisión íntima. Pero ello no dispensa justamente de una cualificación en general, sino que, en esos casos concretos, resulta ser una cualificación precisamente «íntima». En efecto, todo hombre comporta en sí y de por sí, al menos en principio, el poder y la permanencia que pueden validar la promesa, el juramento, el amor, la maldición, etc. Sin ellas, tal

hombre deja de presentar, en cierto sentido, la plenitud de aquello que el hombre implica. Sabemos que esta cualificación puede también perderse: así, Don Juan, Yago, Sganarelle ya no tienen el todo de lo humano –al estar des-cualificados por lo que se refiere a su humanidad, ya no *pueden* performar ciertos enunciados. Por tanto, el performativo supone una cualificación, legal o natural. El enunciante debe gozar de esta cualificación a la medida misma de lo que se trata de enunciar performativamente. Para declarar la guerra, hay que tener el poder y la cualificación de jefe de Estado; para casar, como alcalde, se requiere una cualificación de convención, política, acomodada en cierto sentido. Para prometer, jurar, amar, maldecir, no hay que estar des-cualificado en términos de humanidad –cualificación que recubre toda la esencia humana, que puede perderse y ya no se recobra jamás. Sin embargo, para confesar que «Jesús [es] Señor», ¿qué cualificación puede bastar? Y, ¿de dónde proviene? O, dicho de otra manera, ¿quién podrá desempeñar el papel de un *Yo* tal que performe el enunciado y, así pues, un *Yo* tal que se suma totalmente en el metalenguaje del que constituye la instancia primera? Un *Yo* tal que pueda también erigirse a la altura de eso que se trata de predicar en el enunciado predicativo –«... Señor». La equivalencia entre los términos, tal y como tiene lugar entre el *Yo* y el *Señor*, exige un *Yo* investido de una autoridad conforme a lo que el *Señor* supone. ¿Qué señorío podría cualificar al *Yo* para una performancia señorial? En rigor, sólo aquél que dijo «Yo soy» (*Éxodo* 3, 14 = *Juan* 8, 24 y 58) puede tratar como un performativo el enunciado «Jesús [es] Señor». Y, en cierto sentido, no hizo más que eso. Pero solamente en cierto sentido, puesto que no dejaba de recibir esa cualificación señorial, como Hijo, del Padre. En el caso de Jesús, la dogmática cristiana confirma esa cualificación reconociéndole la divinidad o, mejor, reconociendo que el Padre le reconoció sin cesar su divinidad. Por ello, justamente, Jesús aparece como Hijo. La separación entre *Yo* y *Señor* puede ser abolida (o, más esencialmente, recorrida) solamente por el Hijo eterno. ¿Quién podría sino él? ¿Quién sino el Señor podrá performar que «Jesús [es] Señor»? Si sólo el Hijo performa el kerygma, sólo un hijo adoptivo podrá adoptar, como suya, la pretensión de semejante performancia. Pero esta respuesta todavía no resuelve nada, pues

¿quién podrá saber si tiene la cualificación de hijo adoptivo? La respuesta a esta pregunta resulta trans-histórica y sólo puede darla aquél precisamente que adopta. Tenemos, pues, que abordar la cuestión por otro camino. Sólo podría llevar a cabo la performancia quien respetara su condición formal: de nuevo, el *desplazamiento*, pero no resulta ya el mismo de antes. Ahora, se trata del desplazamiento del emisor hacia el enunciado que ése performa y que señala la cualificación a la que debe suscribir ese mismo emisor. No se trata ya de la absorción del enunciado predicativo en el emisor, sino de la determinación radical del enunciante a partir de eso que rige el juego de la enunciación. Por tanto, hay una inversión del desplazamiento: no se trata ya solamente de la efectividad silenciosa de las alturas, sino sobre todo de la cualificación «semántica» del enunciante por el enunciado que se va a performar. Lejos de librarnos entonces de las dificultades del primer desplazamiento, este segundo las duplica. Si el primer desplazamiento conducía al modelo del discurso militante, indisolublemente vinculado a la desviación resultante de la indiferencia (cinismo, oportunismo, violencia), el segundo desplazamiento conduce al modelo de un discurso extático, ineluctablemente sujeto a desviaciones, a saber: la pretensión de una cualificación absoluta, la certeza de una elección, la seguridad de no tener que dar ninguna explicación, ni rendir cuentas, ni, en última instancia, decir ni una sola palabra. El discurso extático imagina que performa la confesión de fe porque imagina que es inmediatamente suficiente. Por ello, puede hundirse en el terrorismo y la violencia tanto como el mismo discurso militante. El paso de la predicación a la performancia no nos permite avanzar. De él resulta solamente la exigencia de un segundo desplazamiento, del enunciante al enunciado, tras el primer desplazamiento que pasaba del enunciado al enunciante. ¿Se opone la tópica del discurso-objeto a la del metalenguaje? ¿O más bien, se contrarrestan?

3. *Conversiones*

Dos desplazamientos, en sentido inverso y aparentemente opuestos. Pero, ¿acaso no hemos oído ya la orquestación de ese

tema, cuando la metafísica llegó a su culmen (Hegel) aunque no a su cumplimiento (Nietzsche)? ¿No sería conveniente pensar aquí en la proposición especulativa, por cuanto pone en movimiento dialéctico el sujeto y el predicado? El predicado no constituye un añadido contingente o accidental del sujeto, sino un momento de la manifestación misma del sujeto. El sujeto pasa enteramente al predicado para figurarse ahí esencialmente. Enunciar que «la flor ha eclosionado», que «el hombre es hablante», no equivale a dar simplemente una información suplementaria respecto a la flor o al hombre. Una flor que jamás mereciera ser dicha «eclosionada» no *sería* simplemente una flor (a saber, la promesa de un fruto), sino el índice de una raíz muerta. Un hombre que no pudiera, jamás y bajo ninguna forma, ser llamado «hablante» (a saber, yecto en el mundo para constituir lo «abierto») no *sería* un hombre-mudo (puesto que el mudo también habla), sino un animal. El predicado –analítica o sintéticamente unido al sujeto, poco importa aquí– recibe la verdad del sujeto, el cual, todo entero, se desplaza. La simple relación lógica de inherencia del predicado para con el sujeto indica entonces más que un vínculo predicativo: el predicado encuentra en el sujeto más que un substrato inerte al que se añadiría por una cópula. El predicado se encuentra a sí mismo y, transportándose en el sujeto (reintegrándose a él por un movimiento que atesta una identidad esencial al resultar dialéctica), reconoce ahí nada menos que la esencia de su manifestación. El movimiento dialéctico de la proposición especulativa, ¿acaso no nos está ofreciendo un modelo para la confesión de la fe, y tanto más potente en la medida en que integra los dos modelos precedentes y sus dos desplazamientos?

Antes de aceptar una identificación demasiado fácil, hay que advertir dos distinciones entre la proposición especulativa y la confesión de fe. Cuando hayamos determinado estas dos distinciones, entonces resultará legítima una utilización al menos parcial de esa identificación. Primero: la proposición especulativa, por más especulativa que resulte, y precisamente porque propone que la sustancia *es* sujeto (y recíprocamente), no es más que una pura proposición, es decir, un enunciado puramente predicativo: el sujeto se desplaza hacia el predicado, el predicado se desplaza hacia el

sujeto, en un juego de predicado y sujeto; todo metalenguaje debe sumirse en la fórmula proposicional. Además, así resulta pensable un saber absoluto –un saber que se sabe a sí mismo e incluye al enunciante en el enunciado. La confesión de fe, al contrario, se despliega totalmente en la separación del enunciante respecto al enunciado, encontrando ahí tanto su mayor dificultad como también su primera característica formal. En este sentido, duplicaría el uso de los modelos especulativos. Primer uso: «Jesús [es] Señor», en el que sujeto y predicado pasan recíprocamente de uno al otro; de entrada, apologéticamente, puesto que si Jesús no se nombra *Señor, Kurios, Adonai*, entonces no coincide con su nombre propio: «el que salva» (*Mateo* 1, 21 y *Lucas* 1, 31); y también porque, inversamente, el salvador escatológico no salvaría nada si no se encarnara en o, más bien, como Jesús el Nazareno. Además de la apologética, la lógica dogmática impone también la inversión especulativa: el sujeto (Jesús) debe desplazarse enteramente hacia el predicado (*Señor*) para que la exaltación del Resucitado manifieste absolutamente la divinidad del crucificado; inversamente, es preciso que la Resurrección señorial vuelva, al revés por así decir de la cronología, a investirse en la humanidad de Jesús para que la *kenosis* de la encarnación pueda ser encarada. La relación especulativa del «sujeto» con el «predicado» alberga aquí la implicación recíproca de la Encarnación con la Asunción, en el seno de un mismo «una vez para siempre» (*Romanos* 6, 10, *ephapax*; *Hebreos* 10, 10). Segundo uso: el emisor se distingue del enunciado mediante una separación por la que transitan los dos desplazamientos ya comentados, sin que la repetición de los desplazamientos anule jamás tal separación. De hecho, sólo es creyente quien comprende y luego admite que jamás logrará hacer coincidir estrictamente lo que enuncia con aquél que, en él, enuncia –no sólo banalmente en el sentido de reconciliar lo que él es con lo que dice (la siniestra «autenticidad»), sino más radicalmente en el sentido de reconciliar aquél que el emisor es con Aquél que el mismo emisor enuncia. Conviene hacer corresponder esa brecha, antes de poder saber cómo colmarla (o si tenemos tan siquiera que intentarlo), con el modelo dialéctico de la proposición especulativa en una doble oposición: en primer lugar, la confesión de fe moviliza aquí una proposición *y* una instancia

metalingüística; en segundo lugar, puesto que uno de los términos desequilibra la relación por su trascendencia (al menos supuesta), el movimiento dialéctico resulta, si no imposible, al menos altamente sospechoso. Por ello, un segundo ajuste parece imponerse aquí de manera evidente.

En efecto, ¿por qué el movimiento dialéctico no sufre ninguna excepción, si observamos que, aplicado a la confesión de fe, parece combinarse con otra lógica («Jesús [es] Señor») o resultar cuando menos problemático (respecto a la relación entre la enunciación y el enunciado)? Porque el movimiento dialéctico se lleva a cabo por «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo»[3]. Ahora bien, lo negativo rige tan universalmente la totalidad del ente como el Espíritu, al que, en cierto sentido, se remite propiamente. No obstante –y nos parece que esta dificultad no debe ser menospreciada–, habría que admitir que el rigor del Amor, es decir, el rigor de la economía de la salvación y también de la confesión de fe, se distingue de la ciencia de la lógica. Como no podemos establecer *aquí* esta tesis, que baste con considerar esta sospecha: aparece entonces, inmediatamente, el motivo profundo de la insuficiencia (para nuestro propósito) del modelo especulativo. Entre los términos del enunciado, por una parte, y entre el enunciante y el enunciado, por otra, hay que intentar pensar ciertamente una relación dialéctica o, más exactamente, intentar considerar como no-contradictorios los dos desplazamientos que hemos identificado anteriormente. La instancia dialéctica permite que no nos limitemos a su aparente contradicción. Pero esa instancia dialéctica no basta para hacernos concebir cómo y por qué esos dos desplazamientos pueden y deben reforzarse el uno al otro. Lo que tal instancia demuestra es que, ciertamente, donde el entendimiento lógico no encuentra más que una contradicción, hay una (otra) lógica que todavía puede llegar ahí, aunque sin mostrarnos cuál. O más bien: la lógica que opera por lo negativo no conviene al rigor de la caridad. Pero, precisamente, ¿despliega la caridad el rigor de una lógica? En términos lógicos, lo que se pide a la caridad puede formularse así: garantizar, mediante un vínculo entre quien enuncia y su enunciado, la efectividad (designación) de ese enunciado y la cualificación de quien enuncia. O también: garantizar que quien confiesa la fe no contradice, por su simple presencia, lo que enuncia y que eso que enuncia («Jesús [es] Señor») corresponde a un estado de cosas. Requerimos así una doble garantía y, para lograrla, apelamos a una lógica de la caridad. Pero, ¿qué significa pedirle una garantía a la caridad? La caridad sólo podrá asegurarnos algo si, tal y como el Espíritu accede por lo negativo mismo a la transparencia del Saber absoluto, ella produce, y de entrada *mienta*, tal garantía. El problema es que la caridad mantiene con la garantía en general una relación que no garantiza mucho el fundamento necesario para una petición de garantía.

Antes de continuar, observemos que una de las dos garantías requeridas ya ha recibido un principio de respuesta. El enunciado «Jesús [es] Señor» juega, si no especulativamente, al menos conformemente a las exigencias que la proposición especulativa también intenta, por su parte, satisfacer: *Jesús* y *Señor* pasan, dogmática y apologéticamente, de uno a otro. Se convierten el uno en el otro. Semejante conversión lógica de los términos de la proposición se inscribe, de manera evidente, en el misterio del *triduum* pascual. En cierto sentido que otros ya han contemplado (A. von Speyr, H. U. von Balthasar, L. Bouyer, J. Guillet, etc.), Jesús arriesga, en la Cruz, su Señorío. Y sólo lo obtiene al intentar perderlo. Esta pérdida kenótica, hasta la muerte y, sobre todo, hasta el descenso a los infiernos, aparece como el más alto señorío –precisamente el señorío del amor sin reservas, universal y, por ello, omnipotente. Ahora bien, no basta con decir que, perdiendo su señorío, la humanidad de Jesús no tuvo ninguna garantía de encontrarlo de nuevo, como en un juego de «gana-quien-pierde». No basta, ciertamente, porque su divinidad misma gritó el *Salmo* 22, atestando así, de una sola vez, la *kenosis* y la divinidad como *kenosis*. Cuando Jesús resucita, no resucita por sí mismo, sino por el poder y la voluntad del Padre. Que esta voluntad eterna y absoluta haya inspirado la lógica irreductiblemente exigente del amor no implica, empero, que Jesús se haya beneficiado de garantías,

3. *Fenomenología del espíritu*, tr. fr. de J. Hyppolite, t. 1, p. 18, del original G.W.F. Hegel, G.W., Bd. 9, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, 1980, p. 18 [tr. esp., Fondo de Cultura Económica, México, 1999, Prólogo, p. 16].

ni tampoco que su conciencia divina haya tenido tales garantías, ni que las haya obtenido *ni tampoco deseado*. La lógica del amor se despliega con un rigor estricto, sin por ello dar garantías –y aún menos garantías formalizables en términos de modalidad. Sospechamos, por consiguiente, que es propio del rigor mismo de una lógica del amor (en la figura del *logos tou staurou*) no garantizar la conversión de ninguna garantía. Y lo que nos enseña la primera conversión puede esclarecer la aporía de la segunda. Esta segunda aporía pregunta lo siguiente: ¿cómo puede aquél que enuncia no contradecir lo que enuncia, teniendo en cuenta su propia des-cualificación frente a la magnitud de lo que se trata con «Jesús [es] Señor»? El enunciante no dispone de ninguna garantía, y no tanto de lo que está enunciando (ya que, en pocas palabras, la Resurrección resulta históricamente constatable), sino de su cualidad para enunciarlo. El enunciante reclama la garantía de tener el derecho de confesar la fe y, por ello mismo, de que «tiene razón» de hacer tal confesión. Cuestión sobre la aporía: ¿qué sentido tiene aquí reclamar una garantía? Pues lo que se trata de enunciar, tal y como acabamos de decir a grandes rasgos, es nada menos que el misterio pascual de la muerte y de la resurrección, en el que su exigente exposición se experimenta humanamente, y sin duda también divinamente, como deficiencia de toda garantía. Tal y como la conversión de *Jesús* con [el título de] *Señor* se enuncia tanto más rigurosamente en la medida en que se señala sin tener ninguna garantía previa, así también la conversión del creyente con el enunciado en el que se deja reconocer (si no cualificar) como tal debe a su vez fundarse tanto más rigurosamente en la lógica del amor en la medida en que tampoco se apoya en ninguna garantía. Comprendamos esto como se merece: no se trata aquí del trivial conflicto de auto-justificación, antes apostasía, que opone teatralmente «a mi derecha» la terca certeza y «a mi izquierda» la fe auténtica sin certezas previas, que se pone en cuestión sin cesar, hasta el desenlace purificador, etc. Se trata de comprender que, si la lógica depende aquí del amor, la conversión debe entenderse como una conversión. Ello quiere decir que si, en el *triduum* pascual, la conversión lógica de *Jesús* con [el título de] *Señor* se funda en la conversión absoluta del Hijo en el Padre; si esta conversión llega triunfalmente a su cumplimiento en el abandono sin reservas ni garantías del Hijo al Padre; y si, finalmente, el amor aparece al rechazar la exigencia de garantías previas o, es más, al rechazar toda garantía en beneficio propio (garantía de «salvarse a sí mismo», de «descender de la cruz», *Lucas* 23, 35-39 y *Mateo* 27, 40), entonces es preciso que, para que la confesión de fe y la conversión del creyente y del *kerygma* obedezcan a la lógica del amor, tal confesión de fe no pretenda fundarse en una garantía segura. La evidencia, la serenidad y la confianza de su enunciación suponen ese rigor y se cruzan con él. Aquél que confiesa que «Jesús [es] Señor» sólo logra confesarlo en espíritu y verdad si espera una confirmación de su confesión únicamente del señorío de Jesús. Sólo Jesús puede confirmarnos que él [es] Señor y que nosotros lo estamos confesando con integridad, puesto que sólo él ha recibido del Padre tanto el señorío (*Filipenses* 2, 11) como la cualificación de confesor (1 *Timoteo* 6, 13). El sirviente no supera al amo: como Jesús ha recibido la absoluta conversión «lógica» de *Jesús* con [el título de] *Señor* a partir de una absoluta conversión espiritual, el creyente sólo podrá recibir su conversión «lógica» mediante lo que enuncia a partir de una conversión –incoativa y tangencial– de su fondo, la cual corresponde a Aquél que lo conduce y lo precede. Además, de ahí se sigue el principio de equivalencia de las conversiones y de las confesiones: «Os digo: a todo aquél que me haya confesado ante los hombres, el Hijo del hombre lo confesará ante los ángeles de Dios» (*Lucas* 12, 8). El cristiano no se atesta como tal nombrándose él mismo cristiano, sino diciendo: «Jesús [es] Señor», y esperando que Jesús, únicamente, confirme tanto el enunciado como al enunciante –y, en ese intervalo, resistiendo que los otros lo llamen *cristiano* (*Actos* 11, 16). Resiste así, tanto como el sufrimiento de una minoría perseguida a menudo, el dolor de no conocer a aquél que nombra y, sobre todo, el dolor de saberse des-cualificado de toda cualificación para conocerle; o incluso: para confesarlo. Pero, en consecuencia, ¿acaso la confesión de fe sólo encuentra su lógica cuando encuentra su rigor? ¿Encuentra la confesión de fe, en la lógica del amor así esbozada, solamente su derelicción? Al contrario, la confesión de fe descubre que, para

confesar la fe, el amor basta. Y, al cristiano, nunca le falta amor puesto que el Espíritu lo derrama en los corazones que lo reciben (*Romanos* 5, 5).

4. *Martirio*

Los anteriores desplazamientos encuentran su verdad en la doble conversión que muestra un doble reajuste de la proposición especulativa. Lo esencial de este reajuste crítico equivale en un caso –«Jesús [es] Señor»– a sustituir la garantía dialéctica (negativa, saber absoluto) por el abandono pascual y, en el otro caso –enunciante/enunciado–, equivale a constatar que únicamente el señorío de Jesús puede (podría) cualificar al emisor para performar tal enunciado. En consecuencia, la dificultad de unificar los diferentes términos del discurso no parece tanto debilitar o impedir la confesión de fe sino, de entrada, caracterizarla propiamente. En cierto sentido, las «dificultades» de la confesión de fe adquieren el valor de una definición: ¿se definirá entonces la confesión de fe como discurso «difícil»? Sin duda alguna, como *el* discurso «difícil»: «Difícil es este discurso» (*Juan* 6, 60). Es difícil porque intenta enunciar la bendición de Dios: bendecir a Dios por cuanto, en Jesucristo, Él bendice a los hombres. Para nuestro discurso, es difícil decir la *eulogia* –el buen discurso de la bendición. Y ello porque la bendición dispone bien (*eu-*) a aquél al que se dirige, colmándolo con su gracia. La bendición da todas las facilidades a aquél que es así gratificado. Pero nuestro discurso no da buena y fácilmente esos dones y esas gratificaciones, al estar preso por un modelo de dominación y limitado por la dura necesidad de tener garantías. La «dificultad» que retiene nuestro discurso en el camino de su conversión o confesión de fe no consiste en nada más que en la conversión misma. Y cabe repetir, de nuevo, que la conversión no indica aquí un recurso a la intimidad de ciertos estados de ánimo inefables (lenguaje privado), sino que indica la sustitución de ciertas reglas de validación por otras. *Las reglas de validación de la confesión de fe, como «discurso de la cruz»* (I *Corintios* 1, 18) *dependen de la caridad*, como «caridad de la verdad,

agapê tês alêtheias» (2 *Tesalonicenses* 2, 10). Esbocemos a continuación dos elementos previos que podrían ayudar a determinar esas reglas de validación.

Para valer absolutamente, la confesión de fe supone a Jesús verdaderamente Señor y al cristiano que lo enuncia, verdaderamente recreado a imitación de Cristo. Pero, por definición, el enunciante por sí solo no puede cumplir estas dos condiciones, puesto que no dependen ni la una ni la otra de su competencia: sólo el Padre puede manifestar el Señorío de Jesús, de igual manera que sólo Jesús puede reconocer a un discípulo como discípulo suyo. En este sentido, la confesión de fe, implicando supremamente al creyente, no es para nada una auto-implicación: no solamente no basta implicarse para verificarla, sino que pretender hacerlo constituiría la impostura por excelencia. La confesión de fe pasa por el enunciante, pero viene de más lejos y va más lejos. Lo traspasa de parte a parte: viniendo del misterio «oculto antes de los tiempos» de adopción de los hombres en el Hijo (*Efesios* 1, 4-5), la confesión de fe señala el señorío recapitulativo del Hijo sobre el universo (*Efesios* 1, 10). Toda la confesión de fe radica precisamente en esto: ¿se presta el creyente a tal transición? ¿Podría el creyente prestarse a esa transición, la cual le hará transitar entre dos instancias definitivamente sustraídas a la garantía de la dominación? Aceptar o negarse a tomar la palabra en tales condiciones («lógicas»), ello depende de una decisión aparentemente irracional que llamaremos, por benevolencia, existencial. De hecho, esta decisión existencial no tendría ningún valor si no se inscribiera en una lógica del amor. Renunciando a performar y a predicar a partir de un modelo de dominación, aquél que confiesa que «Jesús [es] Señor» *ya* performa, *empero*, un acto de amor, *ya* está predicando, *empero*, correctamente sobre el Verbo al que puede amar. Sin duda alguna, esta confesión resulta incoativamente regulada por la caridad. Pero esa separación misma no escapa a la caridad, puesto que la separación implica abandono y, sobre todo, resistencia ante ese abandono. Por ello, la confesión viene retomada por el martirio, puesto que el martirio, antes de designar una sentencia de muerte, designa un testimonio. O incluso, antes de designar un testimonio, el martirio

designa que el testigo se encuentra tomado por la figura misma de Cristo y su señorío kenóticamente triunfante. El martirio da el permiso a quien confiesa, como se lo dio a Etienne, para entrar en el lugar (y para conocer las condiciones) en el que la confesión de fe resulta absolutamente correcta. El martirio permite que el confesor vea el juego trinitario –«lleno del Espíritu Santo..., vio la gloria de Dios y a Jesús sentado a la derecha del Padre» (*Hechos* 7, 55). Así, el Señorío pertenece a Jesús en una relación recíproca y completa. La predicación resulta perfectamente legítima. Pero, además, el martirio también permite que el confesor lleve en él los caracteres de Cristo y, a su vez, que sea llevado por ellos: remitir su espíritu a Dios (*Hechos* 7, 59 = *Lucas* 23, 46), perdonar a sus verdugos (*Hechos* 7, 60 = *Lucas* 23, 34); así, la cualificación invade al mártir cuando le es dado asociarse a la pasión o, dicho de otro modo, a la lógica del amor. Y la performancia también resulta entonces perfectamente legítima. El martirio aparece así como la instancia privilegiada en la que la confesión de fe encuentra su primer cumplimiento. Entre la confesión, en la que el *yo* opera su conversión en un discurso que dice siempre demasiado para aquél que lo enuncia, y el martirio, en el que el *yo* se abandona silenciosamente a la figura de Jesús y al Señor cuya gloria contempla, se instaura un *admirabile commercium*, en el cual se pone en juego, con el destino de nuestro lenguaje, el entredós escatológico del mundo. El uno y el otro –mundo y lenguaje– dependen del recorrido de una misma distancia[4].

4. Véase *L'idole et la distance*, *op. cit.*, § 16 [tr. esp., *El ídolo y la distancia*, *op. cit.*] y «*Droit à la confession*», en *Revue Catholique Internationale Communio* I/1, París, 1975.

Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía

«... hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae» (*In Sententiarum libros*, I, d. 8, q. 1, a. 1 ad 4m).

1. *Construcción de la cuestión*

Por más pertinente que resulte la tesis de una historicidad radical de la verdad, la grandeza de un pensamiento no deja de medirse por su capacidad para trascender las condiciones históricas de su aparición y de su desaparición, reapareciendo así sin cesar en debates y polémicas que, a primera vista, no tendrían que haberlo convocado ni retomado. Es decir, que un gran pensamiento logra sobrevivir a su época para, como intemporal u obstinadamente recurrente, tomar parte en otras épocas distintas a la suya y hacerse así anacrónicamente contemporáneo. El pensamiento de santo Tomás ilustra excelentemente esta paradoja, pues no ha dejado de imponerse, renacimiento tras redescubrimiento, incluso en aquellos siglos en los que parecía en principio no poder intervenir. En una palabra, el tomismo no consiste estrictamente más que en una serie casi ininterrumpida de «retornos a santo Tomás», tan declaradamente fieles como diversos en sus interpretaciones. Y nuestro tiempo no es una excepción a ese movimiento reflejo que, después de otros anteriores, pretende (o al menos intenta) «volver» a santo Tomás para afrontar mejor hoy ciertos debates ignorados por él, pero insoslayables para nosotros.

¿De qué debates se trata principalmente? Podemos enumerar muchos que se han ido sucediendo cronológicamente. El realismo contra el criticismo, la *analogia entis*, después la cuestión misma

del ser, sin olvidar el debate sobre la «filosofía cristiana». A todos esos lugares comunes de la discusión se añade hoy uno nuevo: la onto-teo-logía. Con este concepto, Heidegger pone en marcha una nueva definición de la esencia de la metafísica, pero instaurando a su vez una hermenéutica de la historia de la filosofía cuya potencia sólo es comparable a la desplegada por Hegel. En efecto, puesto que el concepto de onto-teo-logía define estrictamente toda metafísica y puesto que cada metafísica se caracteriza por la necesaria impotencia para pensar como tal la diferencia entre ser y ente, habría que inferir entonces que, por su misma constitución onto-teo-lógica, ninguna metafísica accede al ser en cuanto tal, sino sólo al ser en tanto que ente. La metafísica se definiría como el pensamiento que sólo reivindica el ser en la medida en que no lo piensa, como el pensamiento que dice aquello que no alcanza. El mejor índice de esta impotencia proviene del hecho de que, la mayor parte del tiempo, la fórmula misma del «ser en tanto que ser» no descubre de hecho nada más que el «ente en tanto que ente» –justamente porque al pretender (demasiado rápido, demasiado superficialmente) pensar y decir *ser*, no alcanzamos sino la subsistencia y la calidad de un *ente*. Pues no basta con invocar el ser para pensarlo de modo distinto al ente o más allá de éste y de sus propiedades; éstas (subsistencia, independencia, acto, eternidad, etc.) jamás definen evidentemente al ser, sino siempre sólo al ente. Que acordemos caracterizar fácilmente este ente con el título de «Dios» no modifica en nada el hecho de que ahí se sigue tratando de las propiedades del ente, respecto a las cuales el «ser» resulta perfectamente irreductible y Dios, totalmente ajeno.

En consecuencia, si el pensamiento de Tomás de Aquino tuviese acaso que compartir también la suerte común de ciertas filosofías y pertenecer a la onto-teo-logía (directamente o por mediaciones históricas fiables), tal pensamiento quedaría fuertemente perjudicado. De entrada, porque pasaría a ser exactamente lo que todos los tomistas no han querido que sea: una simple figura de la metafísica entre muchas otras, a las que se sumaría a partir de ese momento; en esta hipótesis, debería entonces renunciar necesariamente a la pretensión de dominar desde su altura especulativa los intentos metafísicos anteriores y las derivas de la metafísica posterior (para retomar la tipología fuertemente normativa de la historia de la filosofía reivindicada en esa óptica). Es más, puesto que la onto-teo-logía piensa por definición el ser sólo en relación con el ente y confundiéndolo con éste, tal hipótesis impediría que el pensamiento de Santo Tomás –si la onto-teo-logía se lo apropiara– pretendiera haber alcanzado el acto de *ser*, el *actus essendi*, como la definición propia de Dios: puesto que, aun pudiéndose tratar eventualmente de Dios, se seguiría tratando tan sólo de Dios en tanto que *ente* supremo y en ningún caso del *ser*. Si la doctrina de Tomás de Aquino pudiera asimilarse a una onto-teo-logía, perdería entonces todo privilegio respecto a otras metafísicas, al tener que renunciar así a toda pretensión de alcanzar el *esse* –divino o no, poco importa, pues en un primer momento resultaría problemática la distinción misma entre *ens* y *esse* o, más bien, la irreductibilidad del *esse* a su interpretación óntica. Así, a la sospecha teológica de haber cedido ante la idolatría elevando a Dios al rango del *esse*, se le sumaría la acusación, filosófica esta vez, de haber confundido el ser con el ente y, pretendiendo con imprudencia haber alcanzado aquél, no haber tratado de hecho sino de éste. Se trata entonces de un debate absolutamente decisivo para la validez presente y futura de todo pensamiento que quiera reclamarse tomista, tanto en teología como en filosofía[1].

Sin embargo, por más esencial que aparezca hoy, este debate fue durante mucho tiempo ajeno al tomismo, ocupado como está en querellas internas (los tipos de analogía, el concepto de ente, etc.) o en polémicas rituales contra la filosofía moderna. Y cuando se ha abordado este debate, se ha hecho la mayoría de las veces mediante una alternativa sumaria: o el término onto-teo-logía aparecía como un puro y simple signo de infamia, suficiente para descalificar toda la empresa tomista por pura ideología, o bien, por estrategia o incluso por jactancia, se convertía en un título de gloria, asumido no

1. Sobre estos dos puntos, debemos matizar hoy nuestra tesis inicial de 1982 a partir de las retractaciones parciales expuestas en el prefacio a la traducción inglesa (*God without being*, Chicago U.P., 1991, p. XVII-XXV), también en «*Métaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie*», *Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCIV/3, julio-septiembre 1993 (completado en «*Metaphysics and Phenomenology: a relief for Theology*», *Critical Inquiry*, 20/4, Chicago, 1994) y, como se verá, en el presente capítulo.

sin valentía, aunque a menudo sin mucho discernimiento. Estas dos actitudes nos parecen igualmente inadecuadas e inoperantes, ya que omiten dos precauciones indispensables: (a) definir exactamente los caracteres de la onto-teo-logía según Heidegger, (b) considerar precisamente si las tesis de Tomás de Aquino ilustran esos caracteres o no, y en qué medida. Sólo teniendo en cuenta estas dos condiciones resulta pensable, si no responder a la cuestión, al menos calibrar sus dimensiones y sus implicaciones.

2. *Los caracteres de la onto-teo-logía*

Antes de responder a una cuestión, hay que comprenderla correctamente, es decir, en este caso, definir la onto-teo-logía. En la conferencia «La constitución onto-teológica de la metafísica», pronunciada y publicada en 1957, Heidegger elabora la siguiente definición: «La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento (*Sein als Grund*) y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador (*Seiendes als gegründet-begründendes*), proceso que lleva a cabo la resolución (*Austrag*)»[2]. Por tanto, esta determinación indica una doble fundación cruzada. (I) El ser, en tanto que difiere definitivamente de cualquier ente, se declara como no resultando un ente y, por ello, no poseyendo nada de un ente ni, especialmente, del ente llamado «Dios»; al contrario, en tanto que no óntico, puede fundar todo ente y todos los entes, incluido «Dios»[3], porque los hace tanto pensables (según el ente, incluso según un concepto de ente) como posibles (concebibles como no contradictorios en el concepto). (II) Recíprocamente, el ente, y en particular el primer ente declarado

2. «*Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*», en *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p.63; tr. fr. *Questions* I, París, 1968, p. 305, modificada [tr. esp., *Identidad y Diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona, 1988, p. 151 (bilingüe)].

3. Suponiendo, evidentemente, que Dios deba nombrarse y pensarse como un ente, o incluso como ente supremo. Y ello es tanto más dudable cuanto que debemos interrogarnos (*cfr. supra*) incluso sobre la pertinencia de su nominación como ser.

en cada metafísica, no sólo funda los otros entes a título de causa primera y les da así su razón, sino que también funda el ser del ente en tanto que cumple en él perfectamente y hasta en la existencia las características formales de la enticidad. No obstante, estas dos fundaciones principales (la segunda se desdobla) permanecen articuladas en sus fundaciones cruzadas por la diferencia, que los distingue como ser y ente y, por ello mismo, las reconcilia.

Este esquema implica dos tipos de consecuencias, unas explícitamente asumidas por Heidegger y otras introducidas por la historia de la filosofía. Primera implicación: en su constitución onto-teo-lógica, una metafísica se organiza según los múltiples sentidos de una única fundación; pues es a partir de la fundación como se definen sus dos términos –tanto la fundación conceptual (*Gründung*) de los entes en el ser, como la fundación causal y según razón suficiente (*Begründung*) de los entes por un ente por excelencia. O incluso, a esta única fundación le corresponde también vincular entre ellas las dos fundaciones cruzadas, conceptual y causal: en efecto, si el ser mismo (y no sólo los entes) se encuentra fundado por un ente supremo, es porque este último consuma el ser realizando ejemplarmente sus caracteres de ser en general de todos los entes, es decir, efectuando su ser posible. Sin embargo, no sólo hay lugar aquí para una duplicación de la segunda fundación –como sugiere Heidegger–, sino también para una tercera fundación de pleno derecho: no sólo la fundación de los otros entes, sino también del ser mismo (y de su fundación conceptual) por el ente supremo (y su fundación eficiente). A modo de ejemplo, tomemos el caso, neutro al resultar paradójico, de una de las dos onto-teo-logías cartesianas. Se dirá (I) que, si ser se define a partir de *cogitare*, entonces el ser funda conceptualmente los entes repartiéndolos en la alternativa «o pensar o ser pensado» –*esse est cogitari aut cogitare*[4]; evidentemente, todos los entes sin excepción dependen de esta fundación por el ser, incluido especialmente el ente que desempeña el papel del primero, el ente supremo; (II) que el ente por excelencia, a saber, el *ego* que se piensa aquí como *res cogitans*

4. Glosando a Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, I, § 2-3, tr. fr. en *Œuvres* (bajo la dirección de G. Brykman), t. I, París, 1983, p. 240 [tr. esp., ed. Gredos, Madrid, 1982, p. 53].

y que funda así de entrada su propia existencia (*ego sum, ego existo*), funda en razón pero también produce por eficiencia los otros entes, que no son sino en tanto que pensados por él, en tanto que ente que se piensa prioritariamente a él mismo; (III) finalmente, que la fundación conceptual de todo ente por el pensamiento se funda a su vez en la fundación causal que la *res cogitans* ejerce sobre los pensamientos pensables, dando así cumplimiento a su ser de entes[5]. De esta primera implicación, concluimos entonces que no podría hablarse de onto-teo-logía a menos que observemos una triple fundación: la fundación conceptual del ente por el ser (*Gründung*), la fundación de los entes por el ente supremo según la causalidad eficiente (*Begründung*) y, por último, la fundación conceptual por la eficiente. Quedaría por saber (aunque Heidegger no lo decida explícitamente) si la onto-teo-logía exige que estas tres fundaciones funcionen simultáneamente, o una sola, o dos, y cuáles. Deberemos tener presente esta indecisión.

De ahí se sigue una segunda implicación, extraída más explícitamente por el propio Heidegger. El ente por excelencia ejerce una fundación sobre todos los otros entes, incluso sobre el ser y sobre su fundación propia; pero sólo puede hacerlo ejerciéndose inmediatamente como esa misma causalidad y esa misma eficiencia; debe, pues, volver sobre sí la fundación eficiente y causal que ejerce sobre los otros entes; se define entonces, cualquiera que sea el nombre que lleve, por su función principal de *causa sui*: «El ser de lo ente sólo se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como *causa sui*. Con ello ha quedado nombrado el concepto metafísico de Dios»[6]. La celebridad de esta tesis ha encubierto a menudo muchos de sus rasgos. De entrada: téngase en cuenta que, en sentido estricto, mientras no

5. Para un análisis más detallado de esta primera onto-teo-logía cartesiana y eventualmente de la segunda, véase nuestro estudio *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, c. II, París, 1986. –El uso arriesgado que hacemos aquí de los adjetivos «conceptual» y «eficiente» para distinguir las dos primeras fundaciones puede ser discutible, puesto que restringen esos adjetivos a dos acepciones históricas bastante limitadas; no obstante, como estas acepciones corresponden precisamente al giro historial que debemos describir (entre Tomás de Aquino y la *metaphysica* en el sentido histórico estricto), su limitación misma se convierte en un argumento a su favor.

6. *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, p. 51; tr. fr., p.294 [tr. esp., *La constitución onto-teológica de la metafísica, op. cit*, p. 130].

aparece el sintagma *causa sui*, esto es, antes de Descartes, no podemos hablar propiamente de *causa sui* (salvo explicitando cuidadosamente lo implícito, lo cual no va de suyo). Además: la *causa sui* designa esencialmente una función de fundación por un ente supremo en el sistema de una metafísica, y no siempre ni necesariamente a Dios; así, el ente supremo, que funda fundándose por sí mismo, puede revestir la figura del «pensamiento de sí mismo» o del Eterno Retorno de lo Idéntico tanto como la de la *causa sui* divina, del Verbo inteligible y de la «razón última de las cosas»; Heidegger lo indica claramente, al mostrar que la *causa sui*, cuando hace entrar a «Dios» en filosofía, lo hace operar primero bajo el nombre de Zeus y que, incluso así, «a este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios»[7]. Lo que se llama así «Dios» designa entonces una función en la constitución onto-teo-lógica, la función de la fundación causal que se funda ella misma bajo la figura de un ente de principio; bajo esta óptica –históricamente contestable–, el Dios revelado en Jesucristo sólo ofrecería un caso, un candidato o un pretendiente entre otros (ni el primero, ni el último, ni el mejor) a la función estrictamente o incluso exclusivamente metafísica de la *causa sui*. Sin embargo, una sola condición se nos impone evidentemente a todos esos casos o candidatos: todos fundan los entes y el ser a título de ente por excelencia y, por tanto, todos se inscriben exactamente, sin resto ni exceso, en el despliegue onto-teo-lógico de la diferencia ontológica, pensada ésta misma según un modelo metafísico –a partir y en beneficio del ente.

La onto-teo-logía se define entonces según unos caracteres extremadamente precisos, sin los cuales no podría identificarse un pensamiento como metafísico: (I) «El dios» debe inscribirse explícitamente en el campo metafísico, es decir, dejarse determinar a partir de una de las determinaciones históricas del ser en tanto que ente, eventualmente a partir del concepto de ente; (II) debe asegurar una fundación causal (*Begründung*) de todos los entes comunes de los que da razón; (III) para hacerlo, debe asumir siempre la función y eventualmente el nombre de *causa sui*, es decir, del ente supremamente fundador al

7. *Ibid.*, p. 61 y 64; tr. fr., p. 304 y 306 [tr. esp., p. 152]. ¿Cómo admirarse de que, ante un tal «dios», no podamos bailar como David ante el Arca (2 *Samuel* 6, 14-16)?

resultar supremamente fundado por sí mismo. Plantear la cuestión de la pertenencia del pensamiento de Tomás de Aquino a la onto-teo-logía equivale, más allá de las polémicas y de los prejuicios ideológicos, a examinar si satisface estas tres exigencias.

3. *El objeto de la* metaphysica

La definición de la metafísica mediante la onto-teo-logía implica que Dios, sea como sea, precisamente *es*; sólo con esta condición puede entrar en ella para garantizar la universal puesta en el ser (como se dice: puesta a punto) de los entes. De entrada, hay entonces que preguntarse si Tomás de Aquino incluye a Dios *en* la metafísica, en el sentido en que su función de fundación le otorgaría el rango de un «dios» *de* la metafísica.

Subrayemos de entrada que Tomás de Aquino, aunque ya utiliza el concepto de *metaphysica*[8], lo emplea todavía con moderación, sin alejarse del uso que la tradición de los comentaristas venía atribuyendo a Aristóteles. Al contrario que la mayoría de sus sucesores, incluso los más inmediatos, Tomás de Aquino no hará de ella ni el título de una obra, ni uno de los pivotes de su conceptualización. Hay una excelente razón para tal prudencia: a sus ojos, la *metaphysica* designa, no sin ambigüedad, una disciplina estrictamente filosófica y natural. Al definir el título de los libros llamados de la *Metafísica* de Aristóteles, Tomás de Aquino atribuye a esta ciencia –que deja indefinida hasta tal punto que la nombra simplemente como «... *haec scientia...*»–, nada menos que «*tria nomina*», ninguno de los cuales le convienen absolutamente: (I) *scientia divina sive theologia*, por cuanto considera las sustancias separadas; (II) *prima philosophia*, en tanto

8. Y lo define claramente en los prólogos a sus comentarios de la *Physica*, de la *Metaphysica*, del *De Generatione et Corruptione*, Proe., 2, como en *De Coelo*, Proe., I, 1, pero también en la *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 8, c. («... *suprema vero inter eas [scientiae philosophicae] sc. Metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare; potest tamen solvere rationes ipsius*») y *IIa IIae*, q. 9, a. 2, obj. 2 («... *aliqua scientia acquisita est circa res divinas, sicut scientia metaphysicae*»), o el *Contra Gentes*, I, § 4: «... *metaphysica, qua circa divina versatur...*»).

que considera las primeras causas de las cosas; (III) por último, *metaphysica*, «... *inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum*», es decir, porque tiene por objeto «... *ipsum solum ens comune*»[9]. Pero, precisamente, ¿no podría objetarse que reencontramos así el juego recíproco de una ciencia del ente en general (*metaphysica*) y una ciencia de lo divino que ejerce la función de causa primera? ¿No se trata entonces exactamente de la onto-teología?

Esta conclusión apresurada conduciría a un completo contrasentido, pues la *theologia* que se incluye aquí en la *metaphysica* no agota para nada la noción de teología; en efecto, hay que reconocer que «... *theologia, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur*»[10], o incluso que «... *theologia, sive scientia divina, est duplex*». ¿Por qué esta dualidad? Porque sólo la teología en el sentido de *sacra doctrina* puede pretender conocer las cosas divinas en sí mismas, ya que sólo ella las recibe a partir de su revelación –«... *secundum quod ipsae seipsas manifestant*», «... *secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio*». Más exactamente, puede considerarlas como el asunto propio de su ciencia porque recibe desde el principio la posibilidad de considerarlas como tales: «... *ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subjectum scientiae, et haec est theologia, quae sacra Scriptura dicitur.*» Y por lo que se refiere a la teología «... *quam Philosophi prosequuntur, quae alio nomine Metaphysica dicitur*», sólo puede alcanzar las cosas divinas por sus efectos («... *secundum quod per effectus manifestantur*»), por cuanto sólo éstos dependen del único asunto legítimo de la *metaphysica*, el *ens in quantum ens*: «... *res divinae non tractantur in philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia; et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subjectum ens in quantum ens.*» La ciencia del ente en cuanto tal sólo puede tratar de cosas divinas en la medida en que, de modo muy limitado, éstas intervienen por sus efectos según la enticidad y como entes; y

9. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Proemium*, ed. Cathala, Roma, 1964, p. 1. Veáse nuestro estudio «*La science toujours recherchée et toujours manquante*», en J.-M. Narbonne y L. Langlois (eds.), *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, París/Quebec, 1999.

10. *Summa theologiae*, *Ia*, q. 1, a. 1, *ad* 2m.

puesto que sólo sus efectos (no ellas mismas) se enuncian según la entidad y como entes, hay que concluir que las cosas divinas *no* se inscriben directamente en la teología de la metafísica, tal y como lo harían si dependieran enteramente del ente común; pero sólo intervienen indirectamente, a título de principio de las cosas (sustrato), y no como tales cosas –«... *rerum omnium principia*», «... *non tamquam subjectum scientiae, sed tanquam principium subjecti*». O dicho de otro modo, las sustancias separadas y las cosas divinas se consideran un asunto sólo de la *theologia sacrae Scripturae*, porque sólo ésta las revelan y las hacen directamente accesibles. En cambio, la *theologia philosophica* debe limitarse a constatar los efectos en el *ens in quantum ens*, abordándolos únicamente como el principio de sus efectos, mientras que la teología revelada «... *determinat* [...] *de principiis subjecti*»[11]. Las cosas divinas exceden la teología de la metafísica como el principio de un asunto excede el asunto mismo de una ciencia. Y como la teología metafísica trata de cosas divinas según el ente en tanto que ente, hay que concluir que la teología de la revelación excede al ente en tanto que ente –es decir, que Dios no pertenece a la teología metafísica en la medida misma en que permanece en la posición de principio del asunto de la metafísica –el ente en tanto que ente.

Así pues, Dios, en cuanto tal, no pertenece para Tomás de Aquino ni a la metafísica, ni a su teología, ni al *ens commune*, ni al *ens in quantum ens*. Por una decisión teórica radical, se opone por adelantado a sus sucesores que, muy rápidamente, invirtieron esta elección para reintroducir a Dios en la metafísica y su objeto –el ente y, justo después, el concepto de ente. Tal será el caso desde Egidio Romano, que afirma sin ambigüedad: «*Subjectum in illa [sc. metaphysica] potest dici Deus, quia ratio entitatis magis reservatur in Deo quam caeteris entibus. Et inde dicitur quod scientia metaphysicae esse divina et de Deo*». Aquí

11. *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 4, ed. Mandonnet, *Opuscula*, París, 1929, t. 3, p. 119-120. Véase «... *hoc modo [sc. procedere ex principiis notis lumine superioris scientiae] sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*» (*Summa theologiae, Ia*, q. 1, a. 2, c). Sobre este doble estatuto de la teología, véase la excelente exposición de M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París, 1974, c. 2, en particular s. 2. Y, más generalmente, G. Kalinowski, «*Esquisse de l'évolution d'une conception de la métaphysique*», en *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui. Recherches de philosophie, VI*, París, 1963.

la metafísica trata (o pretende tratar) de Dios en cuanto tal porque no duda ni lo más mínimo que la entidad determine también de pleno derecho a Dios; Dios entra exactamente como los otros entes, aunque a título de ente privilegiado, en el tema de la metafísica y, por ello, puede adoptar una función onto-teo-lógica. «*Cum dicis: 'Deus effugiat rationem entis', dico quod falsum et immo verissime [Deus] ens est*»[12]. Dios no puede huir –escapar de– la entidad que lo desaloja de su trascendencia y lo encierra en la red común en la que todos los entes, por así decir, pululan. El privilegio que consiste en reconocerle una entidad excepcional no modifica nada –puesto que se paga con la inscripción en el régimen uniforme del ente[13]. Duns Escoto dará un fundamento más sólido a esta tesis al afirmar no solamente que «... *Deus non intelligitur nisi sub ratione entis*», sino sobre todo que el *ens* sólo puede entenderse unívocamente: «... *etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato*»[14]. Entonces, el objeto de la metafísica –el ente radicalizado en un concepto de ente unívoco para lo creado y lo increado– engloba a Dios en el *ens commune* (con la única corrección del infinito) y también en la metafísica, tal y como ese concepto la hace por primera vez plenamente pensable. Lejos de ser marginal, esta inclusión será definitivamente consagrada al final de la escolástica medieval por Suárez. Sustituyendo al habitual comentario de las *Sentencias* o de la *Suma*, la forma literaria emblemática de las *Disputationes Metaphysicae*, Suárez debe definir de entrada el *objectum Metaphysicae*: «... *ens in quantum ens reale debet esse objectum adaequatum hujus scientiae*». Pero esta fórmula, aparentemente anodina, se basa desde el principio en una

12. Respectivamente, *Commentarium in primum librum Sententiarum, Prologus*, q. 1, ed. Venecia, 1521, fol. 2 rb; a continuación, q. 9, *ad* 1, a. 4 vb (buen comentario de la respuesta al adversario por J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, París, 1990, p. 114, 128 y ss.).

13. Tomás de Aquino, *Sujet Librum de Trinitate*, p. 194: «*Res divinae non tractantur a philosophis, nisi prout sunt rerum omnium principia. Et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur illa quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subjectum ens in quantum ens*».

14. *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, n. 126 y 139, *Opera Omnia*, t. III, ed. Balic, Roma, 1954, p. 79 y 87; tr. fr. (y comentario), O. Boulnois, en Duns Escoto, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, París, 1988, p. 137 y 148.

reducción de lo óntico a lo noético: el ente se define por el concepto objetivo y sobre todo formal que lo capta en una total abstracción representativa. Ello desemboca, por tanto, en una drástica consecuencia: puesto que se extiende tan universalmente como lo permite su abstracción, ese concepto acaba precediendo a Dios mismo («... *aliquam rationem entis, quae sit prior natura Deo...*») y debe por ello incluir a Dios. La distinción entre finito e infinito servirá efectivamente en lo sucesivo para marcar una distancia (y lo hará realmente, como probará su versión cartesiana), pero inscribiéndose ya siempre en la cuenta del ente y en el interior de la metafísica, reforzándola y no exceptuándose de ella. Así, Dios entra definitivamente en la metafísica: «... *objectum adaequatum hujus scientiae [sc. metaphysicae] debere comprehendere Deum...*»[15]. La inclusión de Dios en la metafísica presupone, exige y obtiene su inscripción en un concepto de ente, de hecho y de derecho siempre unívoco. Lo propio de Tomás de Aquino fue precisamente oponerse a esto.

En efecto, frente a esta evolución mayoritaria y al menos en apariencia irresistible que comprende a Dios a partir del concepto de ente para inscribirlo así en el objeto de la metafísica y producir, pues, las condiciones de una onto-teo-logía que piensa la teología a partir de la ontología, la originalidad de Tomás de Aquino destaca poderosamente. Para él, Dios, en cuanto tal, no pertenece al asunto de la teología metafísica, sino que resulta el principio que concede lo que en ella se trata, según el ente común, exceptuándose únicamente él mismo: «*Primo quidem quantum ad hoc quod alia existentia dependent ab esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune dependet a Deo* [...]. *Secundo quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub ejus virtute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum*»[16]. Dios comprende la metafísica, pero no se deja prender en ella. Esta tesis parecerá paradójica mientras se continúe considerando a Tomás de Aquino sin referencia a su situación histórica verdadera, que lo opone esencialmente al comentarismo tomista más de lo que lo acerca[17]. Paradójica o no, esta tesis desmiente una exigencia esencial de toda onto-teología –que «Dios» (o lo que ejerce la función de fundación) procede del ser tanto y como los entes que fundamenta.

4. *El* esse commune *y la analogía*

Consideremos esa tesis más a fondo: ¿se trata de una mera nomenclatura conceptual original o de una opción decisiva que determina todo el pensamiento de Tomás de Aquino? ¿Puede ser confirmada o resulta más bien una doctrina aislada que no pone en cuestión seriamente la preeminencia onto-teo-lógica del conjunto?

La interpretación onto-teo-lógica del pensamiento de Tomás de Aquino implica, además de la inscripción de Dios en la metafísica, que un mismo concepto rija tanto a «Dios», ente supremo, como al ente en tanto que ente: sólo este intermediario permitiría garantizar las fundaciones cruzadas del uno por el otro. ¿Encontramos en Tomás de Aquino un concepto semejante, de tal modo que podamos afirmar que anticipa los de Duns Escoto y Suárez? Tal parece ser el caso, pues el *ens* se encuentra a menudo definido por su primacía desde el punto de vista del conocimiento: «*Primum autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu* [...]; *unde*

15. *Disputationes Metaphysicae, I*, s. 1, n. 13 y n. 26, en *Opera omnia*, ed. Berton, París, 1866, t. 25, p. 6 y 11. Véase n. 19 («... *absolute Deus cadit sub objectum hujus scientia...*») y n. 20 («*Nec D. Thomas unquam oppositer docuit [?], sed solum hanc scientiam [metaphysicam] pervenire ad cognitionem Dei sub ratione principii; non tamen negat eamdem scientiam tractare de Deo ut de praecipuo objecto*») (p. 9). Y también *II*, s. 2, n. 11: «... *ens, de quo nunc loquimur, est commune enti creato et increato*» (p. 73); lógicamente, esta comunidad conduce, como se sabe, a destruir en lo esencial la analogía: «... *si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae veris rationibus videatur demonstrari, esset neganda*» (II, s. 2, n. 36; p. 81). Sobre todo esto, véase A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik?, Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leiden/Köln, 1965, y nuestro estudio *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., París, 1981 (ed. Quadrige, 1991), p. 135 y ss.

16. *In librum De divinis nominibus, V*, II, ed. Mandonnet, t. 2, p. 499.

17. Véanse, en cambio, las excelentes conclusiones de J.-F. Courtine: «Para santo Tomás, no es necesario que Dios pertenezca del modo que sea al tema de la metafísica para gobernar el conjunto de la ciencia en cuestión» (*op. cit.*, p. 41, véase p. 51 y ss., 274 y ss., y *passim*).

ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile»[18]; así, el *ens* es conocido; o mejor, se define por el hecho de que es conocido antes de cualquier otra determinación, pues nada es conocido que, de una manera o de otra, no sea, como nada es, de una manera o de otra, si no es conocido. ¿Qué separa esta posición de la de Duns Escoto o Suárez? Dos puntos fundamentales. De entrada, tal concepción del *ens* no define aquí el asunto de la metafísica, ni el de la teología metafísica, ni *a fortiori* el de la teología revelada, sino solamente el objeto conocido: la prioridad es estrictamente noética, sin pretender imponerse como una prioridad en general. Además, y especialmente, esta concepción del *ens* no concierne precisamente a Dios, al menos por dos razones. Primero, porque el *esse* divino no se confunde con el *esse* común; la *Suma teológica* lo demuestra distinguiendo dos maneras de decir el *esse* «sin adición»: o porque su definición no implica por sí misma ningún añadido (y se trata del *esse commune* de los entes finitos, negativamente); o bien porque esa definición implica por el contrario positivamente que no se expone a ninguna adición (y se trata entonces del *esse* divino)[19]. El *Contra Gentes* va más lejos, insistiendo en que la universalidad abstracta del conocimiento no afecta a Dios: en efecto, puesto que aquello que es común no se obtiene sino por «... *intellectu qui apprehendit formam* [...] *expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus*», si Dios se identificara con ese *esse commune* abstracto, sería necesario que «... *non [esset] aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum*»; ahora

18. *Summa theologiae, Ia*, q. 5, a. 2, resp. Véase también *In Sententiarum, I*, d. 38, q. 1, a. 4, *ad.* 4 (y d. 8, q. 1, a. 3); *De Veritate*, q. 1, a. 1, c.; *De ente et essentia*, Proem.: «... *ens autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in V Metaphysica*» (*loc. cit.*, t. 1, p. 145); *In duodecim libros Metaphysicorum..., I*, 2, n. 46 : «... *nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit*» (*op. cit.*, p. 13). Véase sobre este punto (y algunos otros), la interesante antología reunida por Gilson: «*Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être*», n. 1, en *Autour de saint Thomas*, París, 1983, p. 97. Véase, para las relaciones textuales de Tomás de Aquino con Avicena, G. C. Anawati, «*Saint Thomas d'Aquin et* al., Métaphysique *d'Avicenne*», con el apéndice sobre «*Les notions, définitions ou distinctions d'Avicenne approuvées par saint Thomas*», en *Saint Thomas Aquinas, 1274-1974, Commemoratives Studies*, Toronto, 1974.

19. *Summa theologiae, I*, q. 3, a. 4, *ad* 2.

bien, Dios está por definición fuera del mero entendimiento; por tanto, no puede ser confundido con el *esse commune*, privilegiado sólo por la representación del entendimiento. Por el contrario, se dirá que «*Divinum autem esse et absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura est non solum absque additione, sed etiam absque receptabilitate additionis*»[20]. Un tal rechazo del *ens* representado o del *esse commune* como punto de partida del conocimiento de Dios basta para descalificar por adelantado las tentativas de Duns Escoto y de Suárez. Sobre todo si Dios se exceptúa del dominio del ente propuesto y delimitado por la metafísica. Por ello, el *esse* propio sólo de Dios, arrancándose de la metafísica, se libera también de su modo de inteligibilidad hasta aparecer, desde ese punto de vista, nada menos que *ignotum*: «*Nam hoc* [la identidad entre el *esse* y la *essentia*] *intelligitur de esse, quo Deus in se ipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia*»[21]. Nada más riguroso que la siguiente conclusión: si, por una parte, el *esse* de la metafísica, válido para los entes creados, extrae la primacía de su inteligibilidad, y si, por otra parte, el *esse* divino se sustrae por el contrario al *esse* de la metafísica, entonces debe separarse también de su inteligibilidad. Por esta esencial dicotomía, Tomás de Aquino no recusa solamente por adelantado todo *conceptus univocus entis*: revoca sobre todo el nudo central de toda onto-teo-logía –que los operadores teológicos y ontológicos puedan fundarse *recíprocamente* y, por tanto, en el seno de una determinación común que la dualidad de fundaciones, conceptual o eficiente, no amenaza, sino que refuerza. Siguiendo a Tomás de Aquino, el ente común no puede introducir nada común –ni, especialmente, su inteligibilidad– entre el ente en tanto que ente y Dios.

20. *Contra Gentes, I*, § 26, n. 4 y *ad.* 2m. –Véase *De Potentia, VII*, a. 2, *ad* 4: «... *esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse*»; o *ibid.*, *ad* 6 : «*Divinum esse non est ens commune*» ; y *De ente et essentia, VI* : «*Nec oportet, si dicamus quod Deus est esse tantum, ut in errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit : unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse*» (ed. Mandonnet, t. 2, p. 159).

21. *Contra Gentes*, I, § 12, c.

La analogía del ser –insistamos de nuevo en que Tomás de Aquino nunca utilizó semejante sintagma[22]– tiene para él una única función: ahondar el abismo que separa esas dos acepciones del *esse*. Y cabe subrayar esto bien firmemente puesto que, de Escoto a Suárez pasando por Cayetano, la inflación de esta doctrina ha intentado de hecho someterla al imperio creciente del concepto unívoco e inteligible del *ens*. Para Tomás de Aquino, en cambio, la analogía sólo intervenía para subrayar que ningún nombre, ningún concepto, ninguna determinación, debían decirse en el mismo sentido respecto a la criatura y respecto a Dios, incluyendo aquí especialmente el *esse*. La analogía no articula la univocidad tangencial del *esse commune*, sino que abre al contrario el espacio donde toda univocidad del ser debe explotar. Tomás de Aquino plantea, a ese efecto, una distinción radical en el *esse*: «... *esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis quod anima adinvenit conjugens praedicatum subjecto*»[23]. Semejante composición de sujeto y predicado, por tanto, de *esse* y esencia, determina sin excepción al ente creado, pero desaparece en Dios y, sólo en ese caso, la esencia no se distingue ya del acto de ser: «*Deus non solum est sua essentia* [...], *sed etiam suum esse*»[24]. Este modo de ser se convierte en el propio de Dios y lo separa así de todo otro ente o, más bien, de la enticidad en general –únicamente Dios, como Tomás de Aquino lo subraya sin cesar, es como ningún ente es: «... *sed soli Deo cujus solius essentia est suum esse*», «*Solius autem dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens*», «... *solus Deus est suum esse*»[25]. La diferencia entre el ser y la esencia, que podemos llamar ousio-óntica, tal y como atraviesa horizontalmente, por

22. Sobre esta historia, véase recientemente «*L'analogie*» (bajo la dirección de J. L. Marion), *Les Études philosophiques*, 1989/3/4. Parece ser una paradoja frecuente en la historia de la metafísica que, en cuanto se establece el nombre, la cosa ya ha desaparecido –así sucede con la «analogía del ser» (en verdad, del ente), la «ontología», la «subjetividad» (todavía está lejos de llegar) como también «metafísica», etc.

23. *Summa theologiae, Ia*, q. 3, a. 4, *ad*. 2m.

24. *Summa theologiae, Ia*, q. 3, a. 4, resp.

25. *Summa theologiae, Ia*, respectivamente q. 6, a. 3, resp.; q. 12, a. 4, resp.; q. 45, a. 5, *ad* 1m. Los textos son tan numerosos y conocidos que no insistimos más en ello.

así decir, todos los entes creados, no sólo se anula ante Dios, sino que deviene el instrumento de una diferencia totalmente diferente, vertical, por así decir, entre la diferencia ousio-óntica tomada globalmente, por una parte, y la indiferencia ousio-óntica de Dios, por otra. Esta nueva diferencia se atesta mediante la creación: «*Oportet ergo, quod illud, cui esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio*» –si la esencia difiere del *esse*, entonces el ente se manifiesta como causado. Recíprocamente «... *creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia*»[26]: la identidad de la esencia con el *esse* se convierte aquí en el motivo de la potencia y del carácter del creador. Esta diferencia (causa/creación) no se identifica con la distinción y composición real (*esse*/esencia), sino que se marca precisamente oponiéndose a ésta –como se opone también a todo *conceptus entis*. La analogía, articulando esta diferencia para con la diferencia del *esse commune*, la engrandece sin cesar para garantizar que el ser de las criaturas no influenciará sobre el *esse* de Dios.

Además, Tomás de Aquino remacha tal posición a partir de dos caracteres otorgados a la analogía. (a) De entrada, que la analogía depende de la *proportio* y no de la *proportionalitas*: «... *analogiam idest proportionem...*»[27]. La diferencia es importante, puesto que la *proportionalitas* traduce la ἀναλογία y reenvía entonces a la proporción de cuatro términos, que implica entre ellos una relación definida, conmensurable, inteligible; por el contrario, la *proportio* se limita a referir varios términos a un punto focal, sin que haya necesariamente una medida común entre éste y aquéllos; preferir esta analogía implica entonces que se admite la legitimidad epistemológica de una relación inconmensurable, indefinida y, en ese sentido, ininteligible entre los términos de la relación. La elección de Tomás de Aquino a favor de la *proportio* mostraría así que *no* ha confundido entonces la analogía matemática con la analogía de referencia, sino que ha reformado la conmensurabilidad de la analogía matemática con vistas a establecer una referencia entre términos inconmensurables (no mensurables entre

26. *Summa theologiae, Ia*, respectivamente q. 3, a. 4, c.; y q. 45, a. 6 c.

27. *Summa theologiae, Ia*, q. 13, a. 5, resp., y *Ia IIae*, q. 20, a. 3, *ad* 3m: «... *analogiam vel proportionem...*».

ellos porque uno, al menos, resulta in-menso). La analogía de referencia deja la última «... *rem significatam, ut incomprehensam et excedentem nominis significationem*»[28]. (b) O incluso: la *proportio* no se realiza por reenvío a un término («... *ad aliquod unum...*»), porque este polo de referencia no debe entenderse como neutro y abstracto, tomado fuera de la serie de los analogados (como la salud para el enfermo, el médico, el remedio, etc.), de tal manera que pueda otorgarse a cada uno del mismo modo; se realiza por reenvío «*ad alterum*», a otro término de la misma serie, o incluso «*ad unum ipsorum*», a uno de los términos reales de la referencia[29] –como de un efecto a su causa o a su principio, como de los accidentes a su sustancia. Este analogado primero, término real, resulta diferente de los analogados y, a la vez, intrínsecamente constitutivo de ellos. Lo creado no mantiene así ninguna proporción conmensurable (según un concepto común de ente) con Dios, pero se refiere a él llevando en esta referencia hasta su *esse commune* e igualmente su esencia, transgrediéndola, pues, según una exterioridad intrínseca a sí.

Por tanto, la analogía confirma lo que introducía la excepción respecto al *esse commune*: si Dios debe ser, no será jamás como si formara parte de un objeto (de un asunto o sujeto) de la *metaphysica*, ni tampoco según un concepto unívoco de ente. La univocidad de principio y de método que posibilita la onto-teo-logía (y la *metaphysica* que a veces la realiza históricamente) experimenta, por adelantado, un rechazo tomista sin ambigüedades: Tomás de Aquino recusa absolutamente el primer criterio de una onto-teología en general –véase *supra* la sección 2 de este capítulo, punto (I)–, la inscripción de «Dios» en el campo de la metafísica unificada por el ente o por un mismo concepto de ente. Entrevemos así el precio que Dios debe pagar para sustraerse a esa constitución:

28. *Summa theologiae, Ia*, q. 13, a. 5, resp. Seguimos aquí, evidentemente, la tesis de B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être selon saint Thomas d'Aquin*, París, 1963, en contraposición a la defendida por P. Aubenque, que vale sin duda más para Cayetano y Suárez que para Tomás de Aquino (véase «*Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie*», en «*L'analogie*», *op. cit.*, p. 291 sq.).

29. Respectivamente, *Summa theologiae, Ia*, q. 13, a. 5, resp. y *Contra Gentes, I*, § 34.

puesto que ésta obtiene su autoridad de un concepto de ente comprensible (por definición, puesto que el *ens* comienza en la primera inteligibilidad), al volverse entonces ajeno a ella, Dios debe darse a conocer como incomprensible. Pero Dios no es solamente incomprensible en sí, sino que lo es sobre todo para escapar de la onto-teo-logía –o para liberarnos de ella.

5. *La causa y la fundación*

Sin embargo, semejante extra-territorialidad de Dios con respecto a un concepto metafísico del ente, suponiendo que se acepte tal afirmación, no resulta suficiente para establecer que escapa completamente a la onto-teo-logía. El segundo de los criterios de la onto-teo-logía parece atestiguar con evidencia lo contrario, ya que define al «Dios» metafísico por su fundación eficiente de los otros entes (II), incluso por la fundación eficiente del ser en general (III). Tal parece indiscutiblemente el caso de Dios, que Tomás de Aquino concibe bajo el título de causa: «... *ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*»[30].

No parece discutible que las relaciones de creación y, por tanto, de inteligibilidad entre la criatura y el creador pueden traducirse perfectamente en términos de fundación –y de fundación por una causa eficiente. Pues la causalidad eficiente no sólo asegura la enticidad de los entes creados (de Dios al mundo), sino que permite, a su vez (del mundo a Dios), conocer al creador en tanto que causa y según la relación de causalidad: «*Deum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum*», y a partir de los efectos que permiten volver a él. Así, Dios se nombraría en nombre de la causa y a causa de la causa: «*Deus nominari dicitur a suis causatis*»; los nombres atribuidos a Dios sólo valen evidentemente como tales a partir de los efectos de donde proceden; y sólo pueden remontar a Dios con ese mínimo de no-impropiedad, que les arrastra a la pura y simple equivocidad, en la medida en que la relación causal les garantiza que, al menos según la eficiencia, llevan la marca

30. *Summa theologiae, Ia*, q. 2, a. 3, c.

de su causa: «bueno», «verdadero», «bello», no dicen nada de la bondad, de la verdad y de la belleza divinas, o dicen simplemente que se deducen de ellas por eficiencia indiscutible, aunque abstracta y sin contenido real. Es justamente en esta relación de lo causado con la causa donde se fundamenta en general la comunidad de los nombres de Dios: estos nombres no tienen otra cosa en común que la continuidad del orden asignado por la causa a lo que ésta causa: «... *in hujusmodi nominum communitate ordo causae et causati*»[31]. En definitiva, la causalidad determina los dos sentidos de la relación: la enticidad de lo creado a partir de Dios y también el conocimiento de Dios a partir de lo creado. O incluso: el imperio de la causalidad se extiende a la relación de analogía que, entendida como *proportio*, no parece constituir sino uno de sus casos particulares: «... *et sic est proportio creaturae ad Deum, ut causati ad causam et cognoscentis ad cognoscibile*»[32]. En esta hipótesis, existe un gran riesgo de contradicción entre la analogía –cuya función consiste en abrir y mantener la separación de un desconocimiento radical de Dios según el *esse commune*– y la causalidad –cuya relación de inteligibilidad abstracta se extiende tan lejos como los efectos producidos por la eficiencia, es decir, universalmente. La fundación que asienta a Dios en nombre de la causa, ¿no lo inscribe acaso en una inteligibilidad de la que la analogía busca precisamente sustraerlo? Con esta asignación de Dios a la función de fundación por causalidad eficiente, ¿no se está restaurando enteramente la inteligibilidad metafísica de Dios, que quedaba derrotada por la limitación a lo creado del *esse commune* y por la separación instaurada por la analogía?

Se impone ciertamente esta pregunta, tanto como su denegación: en efecto, Tomás de Aquino no somete a Dios a la causalidad eficiente en el sentido en que la metafísica subsiguiente ha comprendido tal concepto, sino que reinterpreta más bien la

31. *Contra Gentes, I*, respectivamente § 31, § 34 y § 33.

32. *In Boethii de Trinitate*, q. 1, a. 2, *ad* 3m (ed. Mandonnet, t. 3, p. 33). –Véase *Contra Gentes, III*, § 54: «*Proportio ad Deum* [...] *secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiae ad formam, vel causae ad effectum*»; y también *Summa theologiae, Ia*, q. 12, a. 1, *ad* 4m (*proportio creaturae ad Deum* comprendida *ut effectus ad casuam*), etc.

relación causal entre lo creado y lo increado según las exigencias de la analogía, es decir, imponiéndole el respeto de la distancia de lo desconocido y, por ello, imposibilitando su reducción a una fundación cuyos términos pudieran fundarse recíprocamente. Varios argumentos permiten establecer semejante redefinición de la causalidad. De entrada, el hecho de que *causa* no puede entenderse en Tomás de Aquino como la «... *totalis et efficens causa*» que Descartes asignará brutalmente al acto creador de Dios[33]. Para Tomás de Aquino, incluso si privilegia la eficiencia, este privilegio no llega a ser total respecto a la causalidad divina, ya que ésta también se despliega según la finalidad y la forma: lejos de reducir la causalidad a la eficiencia, restricción que la *metaphysica* –salvo Leibniz– ratificará masivamente, Tomás de Aquino confirma la plurivocidad aristotélica de las causas. Y, sobre todo, añade a esta prudencia propiamente filosófica una precaución más teológica –la de entender la *causa* en el sentido de Dionisio: «*Est autem Deus universalis causa omnium quae naturaliter fiunt*»[34]; en este contexto, la causa aparece menos como aquello que produce que como aquello que se encuentra requerido por la cosa para ser (igual que para Aristóteles) y, más radicalmente, como aquello que se encuentra solicitado bajo el modo de la plegaria (αἰτία de αἰτεῶ) dirigida al Creador por lo creado: el requerimiento que el requiriente dirige al Requerido; así pues, el requiriente no tiene tanto el estatuto de un efecto como el de un *causatum*, de un causado que conserva en él la marca entera de la *Causa*, según una relación menos transitiva que inmanente.

De estas dos correcciones aportadas a la causalidad, se sigue una consecuencia capital: la inteligibilidad abstracta, transparente y eventualmente unívoca de la eficiencia cede el lugar, en Tomás de Aquino (al contrario de lo que ocurre en sus sucesores), a una causalidad regida por la relación de creación, es decir, una causalidad

33. *Lettre à Mersenne*, 27 de abril 1630, *Œuvres*, ed. Adam-Tannery, t. I, p. 151.

34. *In Dionysii De Divinis Nominibus, IV*, 2, ed. Mandonnet, *op. cit.*, t. 2, p. 425. Sobre la doctrina dionisiana de la αἰτία, véase nuestro análisis en *L'idole et la distance*, *op. cit.*, § 14, p. 196 y ss. [tr. esp., *El ídolo y la distancia*, *op. cit.*, p. 150 y ss]. A veces Tomás de Aquino, y Alberto Magno a menudo, prefieren *causatum* a *effectus*, señalando así netamente el origen dionisiano, antes bien que aristotélico, de esa «causalidad».

tal que los causados que se funden realmente en la causa se encontrarán, a su vez, infinitamente excedidos por ella: «... *prima omnium causa, excedens omnium sua causata*»; aunque se hallen totalmente determinados por ella, o justamente por ello mismo, resultan definitivamente inadecuados respecto a la Causa: «... *effectus Dei virtutem causae non adaequentes*»[35]. Semejante inadecuación entre los causados y la causa excedente –que procede directamente del modelo de la creación– implica evidentemente que la fundación es unilateral, no recíproca: va a lo causado por la causa, pero nunca a la causa por lo causado. La creación impone a la causalidad una asimetría esencial (una relación mixta) que le impide pretender establecer una fundación recíproca del ser y el ente o del ente por el ente. En esta situación, Dios, entendiéndolo todavía como ente o ya como *esse*, funda los entes, pero no recibe en ningún caso una contra-fundación, ni a título de ente (puesto que él los crea), ni a título del ente en cuanto tal, ni del ente en general o del *esse commune* (puesto que también los crea). La causa puede permanecer desconocida como tal porque, dejándose conocer como fundadora de sus efectos, no recibe, empero, ninguna fundación que la convertiría recíprocamente en inteligible. Esta reforma tomista de la causalidad permite que la causa produzca el *esse commune* trascendiéndolo perfectamente: así, no inscribiéndose en él, tal reforma deshace por adelantado el sistema metafísico, en el que la causalidad no se ejerce sino en los límites del campo (y del concepto) del ente: primero, fundando efectivamente el ente privilegiado respecto a los entes derivados; después, exponiéndose a la contra-fundación (lógica) del ente privilegiado por el ente en general. Para Tomás de Aquino, la causalidad no se vuelve hacia Dios, el cual la ejerce en la estricta medida en que se dispensa de ella.

Ahora ya podemos esbozar la relación de causalidad con respecto al *esse commune*. Contrariamente al dispositivo que la *metaphysica* iba a instituir, según Tomás de Aquino la causalidad no despliega el sentido del ser (o del ente), sino que lo preside –lo determina como otro que sí, como supeditado, no como su regla. La causalidad no se opera poniendo por obra el ser (o el ente), sino que lo determina

35. *Summa theologiae, Ia*, q. 12, a. 12, c.

como dependiente y distinto de ella. Mientras que Heidegger supone que la causalidad, al ejercer la fundación onto-teo-lógica, [se] realiza al mismo tiempo [como] el ser del ente, habría en cambio que suponer que, para Tomás de Aquino, la causalidad se ejerce *sobre* el ser del ente y, por tanto, fuera de él, sin ejercerse por o según éste; ¿podemos aventurar que esta causalidad de excepción depende de una acepción no metafísica? Entre las dos tesis, interviene una diferencia radical –una distancia que distingue la causalidad del ser del ente en vez de identificarlos, como lo intentará sin cesar la *metaphysica*. Esta distancia se articula según diferentes tesis. (a) Dios sólo se despliega como *esse* desplegando una causalidad en los entes que concierne tanto a sus *esse* como a sus esencias: «*Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi*». Esta *causa essendi*[36] causa propiamente la enticidad común: «... *ens commune est proprius effectus cause altissimae, scilicet Dei*»[37]. Lo que el ser puede querer decir para los entes se encuentra separado de Dios (y separado de lo que el ser puede querer decir para él) por la distancia de una causa. La causa sólo es válida en el interior de la distancia –jugando no para el *esse commune*, sino más bien contra y antes que él, distancia respecto al ser y, por tanto, sin él. (b) Santo Tomás retoma así un argumento mayor de la tradición de Dionisio. En efecto, los *Nombres divinos* no solamente habían definido a Dios como el principio de los entes –ἀρχὴ ἐστι τῶν ὄντων, ἀφ᾽ ἧς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ πάντα τὰ [...] ὄντα–, sino sobre todo como eso de lo que procede el ser y que, a su vez, no procede de él –αὐτοῦ ἐστι τὸ εἶναι καὶ οὐκ αὐτὸς τοῦ εἶναι. En consecuencia, es necesario afirmar incluso que Dios precede a la enticidad y al ente (como ya para Platón) porque, más radicalmente, ejerce la

36. *Summa theologiae, Ia*, q. 8, a. 3 c. Para *causa essendi*, véase *Summa theologiae, Ia*, q. 45, a. 1, c.: «... *emanationem totius entis a causa universali, quae est*»; *De Potentia*, q. 3, a. 6, resp.: «... *principium quod sit causa essendi omnibus*»; *Contra Gentes, II*, § 6: «... *aliis causa essendi existit*».

37. *Summa theologiae, Ia IIae*, q. 65, a. 5, *ad* 4m. –Véase *Summa theologiae, Ia*, q. 45, a. 6, c.: «*creare est proprie causare, sive producere esse rerum*»; q. 105, a. 5, c «... *ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus*»; *De Potentia*, q. 3, a. 5, *ad* 1m: «... *licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divinis*».

función de principio respecto al ser como tal, verbal y diferente del ente: «καὶ αὐτὸς ἐστὶ τοῦ εἶναι [...] ἀρχὴ [...] πρὸ οὐσίας ὢν καὶ ὄντος»[38]. Principio del *esse* de los entes creados y, en ese sentido solamente, *universalis provisor totius entis*[39], Dios no equivale al ser y, por esa misma razón, el ser se remite a él. Entre el eventual ser de Dios y la enticidad de los entes que causa como principio suyo, interviene así una esencial discontinuidad: no sólo entre Dios y los entes, sino también entre Dios y el ser de los entes. Por ello, Tomás de Aquino parece situarse directamente en la herencia que ilustra, por ejemplo, el *Liber de causis*: si «*Causa prima est super omne nomen quo nominatur*», su trascendencia no puede decirse ni encerrarse en el ser, pues ella se ejerce incluso sobre él: «*Primum rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud*»[40]. Lo mismo es válido para Alberto Magno: «... *primum a nullo causatur et ipsum est fons et causa omnis esse*»; o bien: «*Esse enim, quod haec scientia considerat* [...] *potius* [...] *est prima effluxio Dei et creatum primum*»[41]. Aquí, es evidente de nuevo que si el ser de los entes surge del Primero, éste, Dios, no depende ni se inscribe ni se comprende en el ser. (c) Si Dios, en tanto que causa no recíproca, excede el *esse* que tiene el título de primera criatura, hay que comprender precisamente que el ser, por más original que *nos* parezca, aparece, a pesar o precisamente por ello mismo, *a parte Dei*, segundo, regional, hipotético, bajo condición; en definitiva, que nos adviene como el efecto conocido de causa desconocida. El *esse* creado resulta definitivamente sólo un efecto –«*Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet*

38. Dionisio Areopagita, *Los nombres divinos*, respectivamente V, 7 y V, 8, en P.G., 3, 821 b y 824 a. Tomás de Aquino lo comenta literalmente: «... *[Deus] non solum est causa quantum ad fieri rerum, sed quantum ad totum esse.* [...] *est causa ipsius esse*» (*In De divinis nominibus*, V, ed. Mandonnet, t. 2, p. 487).

39. *Summa theologiae, Ia*, q. 22, a. 2, *ad.* 2m.

40. *Liber de causis*, respectivamente XXI, § 166 y IV, § 37, ed. y tr. fr. en P. Magnard (*et al.*), *La demeure de l´être*, París, 1990, p. 72 y 44.

41. Respectivamente, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. Fauser, *Opera Omnia*, t. XVII-A, Aschendorf, 1993, p. 18; luego, *Metaphysica, XI*, 1, c. 3, ed. B. Geyer, *O. O.*, t. XVI-2, Aschendorf, 1964, p. 463 (véase también I, 1, c. 1, t. XVI-1, p. 3; I, 4, c. 8, p. 57; IV, 1, c. 3, p. 163). Comentario clásico de A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, París, 1990, p. 78 y ss.

Dei»[42]– mantenido a distancia por la causa. La intimidad de este *esse* en cada ente, antes que abrir éste a la trascendencia de la causa, subraya en cambio que lo más íntimo para nosotros no excede el rango de un efecto creado. «*Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus allis effectus*»[43]: lo más íntimo en nosotros no resulta en sí más que un efecto; primero, ciertamente, pero por ello mismo tanto más común. Lo más esencial, lo más interno, lo más profundo en el ente creado sigue siendo el *esse*, que lo recibe del *actus essendi* de Dios –«*Esse autem est illud quod magis est intimun cuilibet et quod profundius omnibus inest*»[44]–, pero este *esse* le adviene también como un *esse* creado. El ente creado recibe sin duda su *esse* del *esse* divino, pero precisamente porque lo recibe a título de creado, lo recibe como creado. El *esse* vira y gira de lo creado a lo increado, no como se gira una suma de dinero de una cuenta a otra (sin que la suma se modifique realmente), sino como un rostro o un cielo cambian de una tonalidad a otra –modificándose esencialmente. El *actus essendi* pone en acto las *essentiae* creadas y, por ello precisamente, el ser les adviene bajo el aspecto, la relación y la condición de un efecto. Así pues, la causalidad depende enteramente de la creación.

Semejante causalidad no contradice la distancia, sino que la lleva a su cumplimiento. Según Tomás de Aquino, la causalidad no incluye a Dios dentro del sistema todavía por venir de la metafísica, sino que lo aleja. (1) La causalidad lo aleja de entrada porque no tolera ninguna univocidad epistémica: si los efectos sólo pueden comprenderse referidos a la causa, la causa, incluso si su existencia

42. *Contra Gentes, III*, § 66. Véase: «*Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem aliud effectum; et ideo oportet quod dare esse inquantum hujusmondi sit effectus primus causae solius secundum propriam virtutem*» (*De Potentia*, q. 3, a. 4, resp.) ; así que : «*ostensum est autem supra, quod Deus est primum et perfectissimun ens, unde oportet quod sit causa essendi omnibus quae esse habent*» (*Compendium Theologiae, I*, § 68, ed. Mandonnet, t. 2, p. 37); sólo entonces, bajo la condición de la creación y a título de *efecto* por excelencia, puede el *esse* considerarse primero.

43. *De Potentia*, q. 3, a. 7, resp.

44. *Summa theologiae, Ia*, q. 8, a. 1, c., que concluye: «*Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*». Véase q. 105, a. 5, c.: «... *ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operatur.*»

puede inferirse de los efectos por distintas *viae*, conserva una esencia absolutamente desconocida. (II) La causalidad lo aleja además porque, aun permitiendo e imponiendo una fundación de los entes por una causa (*Begründung*), en ningún caso esta fundación proviene de un ente, supremo o por excelencia, puesto que Dios se nombra propiamente como *esse* y no como *ens*[45]; esta fundación no se limita a los entes creados, sino que remonta a su ser, al menos en el sentido del *esse commune*, hipótesis que la tópica heideggeriana no tiene en cuenta; (III) sobre todo, esta fundación no autoriza ninguna fundación recíproca, bajo el modo de la fundación (*Gründung*) del ente supremo (que resulta ausente) por y según su ser, puesto que el *esse commune* no tiene nada en común con el *esse* divino y éste no admite ni requiere ninguna fundación.

Tal y como, precedentemente, hemos establecido que Tomás de Aquino no inscribe a Dios en el campo metafísico de un concepto común de ser (véanse, en este mismo capítulo, las secciones 3 y 4) y que, por tanto, recusaba así por adelantado la primera de las determinaciones fundamentales de toda interpretación onto-teo-lógica de Dios, ¿no debemos admitir también que Tomás de Aquino anula la fundación causal recíproca de los entes y del ser porque recurre a la analogía entre ellos y no somete el *esse* a la exigencia de una fundación, pensando la causalidad a partir de la creación e ignorando todo «principio de razón suficiente»? En esta doble hipótesis, ninguno de los dos primeros caracteres de la onto-teo-logía (véanse *supra* los puntos (I) y (II) de la sección 2)

45. Nótese, empero, que Tomás de Aquino califica a veces a Dios con el título de *ens*: «*Est igitur aliquid quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens*» (*Summa theologiae, Ia*, q. 2, a. 3, c.) ; «*... cum Deus sit simpliciter primum ens...*» (*ibid.*, q. 3, a. 6, c) ; «*Deus autem est primum ens...*» (*ibid.*, q. 3, a. 7, c.) ; «*... primum ens, quod Deum dicimus*» (*ibid.* q. 9, a. 1, c.) ; «*... esse aliquid quod est maxime ens ; et hoc dicimus Deum*» (*Contra Gentes, I* § 13 véase § 20 y 80). Pero no habría que ver en ello una vacilación, puesto que en ocasiones *ens* se aplica a Dios en el mismo momento en que su *esse* absolutamente propio resurge claramente: «*Est* [sc. Deus] *enim maxime ens, in quantum est non habens aliquid esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat ; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum*» (*ibid.*, q. 11, a. 4, c.). Buena recensión y discusión de las diferentes fórmulas utilizadas por Tomás de Aquino en M.-D. Philippe, «*Analyse de l'être chez saint Thomas*», en *L'essere. Atti del convegnio internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, Nápoles, 1974.

encontraría la menor confirmación en el pensamiento de Tomás de Aquino. Pero antes de extraer esta conclusión, que todavía requiere una serie de matizaciones esenciales, hay que considerar la pertinencia del último rasgo de la onto-teo-logía.

6. La causa Sui

Debemos analizar ahora la tercera característica de toda ontoteología –que «Dios» se identifica con la función de *causa sui*. Sin duda, Tomás de Aquino no consideraba de entrada legítimo asignar esta función de *causa sui* a lo que él entiende por Dios, pero la dificultad reside aquí en la identificación de sus argumentos.

El primero va de suyo, como también la contradicción lógica que denuncia. Dios no puede definirse como *causa sui* porque ninguna cosa puede causarse a sí misma, puesto que entonces no sólo debería diferir de sí, sino sobre todo precederse a sí misma: «*... nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*»; o bien: «*... non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso, quod est impossibile*»; en definitiva, «*... idem non est causa ipsius*»[46]. Pero este argumento lógico no es suficiente para descalificar la *causa sui*: Descartes lo sabrá perfectamente, al confesar incluso su validez, sin por ello evitar

46. Respectivamente, *Summa theologiae, Ia*, q. 2, a. 3, resp. 2; *Contra Gentes*, I, § 18, n. 4; y, finalmente, *Summa thelogiae, Ia*, q. 19, a. 5, resp. El rechazo de la *causa sui* no es exclusivo de Tomás de Aquino, ya que fue unánime al menos desde Anselmo (*Monologion*, IV) hasta Suárez (*Disputationes metaphysicae, I*, s. 1, n. 27; XXIX, s. 1, n. 20, *op. cit.*, t. 25, p. 11, y t. 26, p. 27). Véase nuestro estudio *Sur la théologie blanche de Descartes*, § 18, *op. cit.*, p. 427 y ss., así como *Questions cartésiennes II*, París, 1996, c. V. Puede construirse un concepto totalmente diferente de *causa sui* (S. Breton se ha arriesgado a hacerlo con éxito, por ejemplo en sus «*Réflexions sur la* causa sui», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 70, 1986), o sostener incluso que ello convendría a la trascendencia del Dios cristiano; pero eso no cambia el hecho de que santo Tomás lo ha ignorado y que la tradición explícita de la metafísica no lo utiliza; entonces, ¿por qué la sobreabundancia de esta *bullitio* (de origen eckhartiano) debería llamarse *causa sui*, a riesgo de reforzar la ambigüedad que se trata precisamente de eliminar?

la obligación de introducir un concepto contradictorio, empero, desde el primer momento[47].

Por esa razón, un segundo argumento implícito pero más potente toma entonces el relevo del primero. Se formula así: para que Dios pueda ejercer de pleno derecho la causa que exige la distancia, debería sustraerse él mismo a la causalidad: «*Deus non habet causam,* [...] *cum sit prima causa efficiens*», «*Deus autem est prima causa, non habens causam*»[48]. El *esse* divino no admite ninguna causa, precisamente porque ejerce la causalidad sólo sobre los *entia*: «*Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habet esse ab alio*»[49]. La causalidad sólo se pone en juego, de nuevo, para los entes cuyo *esse* difiere de su esencia, por tanto, por definición, no para Dios. Por otra parte, la segunda de las *viae* sólo puede remontar a Dios como causa en la estricta medida en que la causalidad suspende inmediatamente su imperio sobre Dios, el cual la detiene completamente –no solamente porque «hay que detenerse», ahí como en otro lado, sino sobre todo porque esa detención permite contenerse y mantenerse en Dios. A falta de esta limitación, ninguna *via* alcanzaría a Dios, porque simplemente no llegaría a alcanzar nada, prosiguiendo así de efecto en causa, interpretada ésta a su vez como un efecto, y así indefinidamente. Sólo la limitación del encadenamiento causal hace que el argumento de la causalidad sea concluyente; una causalidad indefinida no produciría ninguna conclusión, puesto que sólo obtendría una causa provisoria, siempre susceptible de

47. Véase *IIae Responsiones*, AT VII, 108, 7-18: Descartes reduce el argumento extraído de una contradicción lógica a una «*nugatoria quaestio*», una cuestión ociosa, que nadie ignora («... *quis nescit*...?); pero, si la objeción resulta tan superficial, ¿por qué Descartes no ha respondido de manera lógica? Véase la reciente aproximación de V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, París, 2002, c. II, 5.

48. Respectivamente, *Summa theologiae, Ia*, q. III, a. 7, c., y *Contra Gentes, I*, § 22.

49. *De ente et essentia, V* (ed. Mandonnet, t. 1, p. 157).

convertirse de nuevo en un simple efecto. Es decir, para Tomás de Aquino, la causa infinita y última no puede derivarse sino de una causalidad finita. Lo cual implica rechazar no solamente toda causalidad sin fin, sino también toda causalidad recíproca; por tanto, ello también implica rechazar no solamente la fundación recíproca entre el ser y el ente en tanto que tal o el ente por excelencia (determinación (II) de la onto-teo-logía), sino sobre todo la fundación de sí como efecto a partir de sí como causa, sin ninguna distinción óntica (*causa sui* en sentido estricto). El argumento lógico va entonces más allá de una evidencia formal: sostiene de hecho toda la construcción especulativa.

Sin embargo, el punto central se encuentra todavía en otra cuestión. Si Tomás de Aquino hubiera admitido, anticipándose a Descartes, la legitimidad de una determinación de Dios como *causa sui*, también habría asumido de entrada la tesis que posibilita esta determinación y la convierte en necesaria, a saber: que nada puede constituir una excepción a la causalidad, ni siquiera Dios. Esta tesis puede formularse de un modo casi anodino, como con Suárez: puesto que se pretende constatar, «... *nullum autem est ens, quod non sit vel effectus, vel causa*», y resultando Dios supuestamente un ente y una causa, hay que admitir entonces esta ley sin excepción, que «... *ipsa causalitas est veluti proprietas quaedam entis ut sic: nullum est ens, quod aliquam rationem causae participat*»[50]. En consecuencia, la causalidad, a título de exigencia intrínseca del ente, determina a Dios como a cualquier otro ente; que difieran entre ellos como la causa primera y los efectos posteriores no modifica en nada esta ley universal y unívoca –puesto que la causa primera extrae su posibilidad de la esencia de la causalidad misma. La formulación más radical de Descartes se vuelve entonces inevitable: «*Nulla res existit de qua non possit quaeri quaenam sit causa cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest*»[51]. Aquí, la exigencia metafísica de la *causa sui* se vuelve obvia: Dios no accede a la existencia,

50. *Disputationes Metaphysicae, XII*, Prol., t. 25, p. 372-373. –Por el contrario, Tomás de Aquino mantiene la exterioridad en relación con la causalidad: «... *essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam, aliquo modo, ut causa*» (*Contra Gentes, I*, § 21, n. 4).

51. *IIae Responsiones*, AT VII, 164-165.

no es ente supremo, sino en la medida exacta en que no constituye una excepción a la regla metafísica –la regla que enuncia que toda existencia requiere una causa. La cuestión de la *causa sui* radica aquí de entrada en que Dios, sometiéndose a una regla universal del ente, renuncia a constituir una excepción respecto al régimen común de los entes en los que la esencia difiere del *esse*: como para Descartes, a partir de ahora la esencia divina desempeñará el papel de causa para la existencia divina, a riesgo, al menos implícito, de no existir sino al precio de la trascendencia de su *esse* irreductible. Pero la cuestión radica también en la contestación (o la confirmación) de la decisión anterior tomada por Tomás de Aquino y que consiste en sustraer a Dios del *esse commune* y, por tanto, de la *metaphysica*, puesto que se trata ahí de someterlo o no a la causalidad entendida como el rasgo común del *esse commune*. Si se cede a esta exigencia implícita (Dios según la causalidad, Descartes), habrá entonces que asignar a Dios todos los otros principios de los que se proveerá la *metaphysica*: Dios según el principio del orden (Malebranche), Dios según el principio de razón suficiente (Leibniz), Dios según las condiciones *a priori* de la experiencia (Kant), etc. Vemos así la importancia del rechazo por parte de Tomás de Aquino (y, de hecho, por parte de la mayoría de los medievales) de toda prueba *a priori* de la existencia de Dios: tales pruebas, como lo indicará Spinoza deliberadamente, toman a Dios como una mera parte y un mero caso particular de la doctrina del ente[52]. Recusando la *causa sui*, Tomás de Aquino no rechaza solamente un nombre metafísico de Dios, sino también, como advirtió Heidegger, el nombre metafísico por excelencia de Dios, aquél que, imponiendo a Dios un primer *a priori* (la causalidad), lo somete por adelantado al «gran principio metafísico» de la razón suficiente y, por tanto, a todos los que forman sistema con éste.

En definitiva, el tercer y último rasgo (véase *supra* el punto (III) de la sección II) de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica –asumir el nombre de *causa sui*, es decir, del ente supremamente fundador y fundado– se expone, por parte de Tomás de Aquino, a la misma censura que los dos primeros: en ningún caso debe reducirse a Dios a la función de *causa sui*. Parece coherente, pues,

52. Spinoza, *Korte Verhandeling, I*, I § 10.

concluir que el pensamiento de Tomás de Aquino no pertenece para nada a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, entendida al menos en el sentido estricto en que la expone Heidegger.

7. El horizonte y el nombre del Ser

Por más argumentada que resulte, esta conclusión podría parecer imprudente y apresurada si se considera una última objeción. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica requiere, además de los caracteres precisos que hemos discutido y precisamente para hacerlos operativos, que la cuestión de Dios pueda desplegarse en el horizonte del ser. Heidegger trazó esta constitución con la intención expresa de explicar cómo Dios (y particularmente el Dios cristiano) entra en la metafísica, es decir, cómo aceptaba el papel del «dios» fundador fundado: ello sólo es posible en la estricta medida en que –desde el principio– se deja situar en el horizonte del ser; para ganar su supremacía respecto al ente, «Dios» debe pagar un precio –someterse al *a priori* del ser. Por tanto, la posibilidad de inscribir a Dios, tal como lo concibe Tomás de Aquino, en una de las figuras de la constitución onto-teo-lógica, no puede imponerse (y discutirse en detalle) si no es bajo la presuposición de que Dios en general y por principio tiene que ver con el ser –que el horizonte del ser puede convenirle como su horizonte adecuado de manifestación.

Ahora bien, este punto no va de suyo y la mayoría de los teólogos cristianos anteriores a Tomás de Aquino: o habían privilegiado el horizonte del Bien, siguiendo al neoplatonismo, o habían preferido directamente el horizonte de la caridad, subordinándoles en ambos casos el del ser[53]. Tomás de Aquino establece, si no es el primero

53. Así, san Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 1-2. Sobre este viraje, véase U. von Strasbourg, *De summo bono*, II, 1, 1-3 (ed. K. Flasch y L. Sturlese, Hamburgo, 1987, p. 27 y ss.) con el comentario de A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, *op. cit.*, 80 y ss. Además de las observaciones que hemos presentado aquí en la sección 3 del capítulo III, véase también el artículo clásico de A. Feder, «*Das Aquinate Kommentar zu Pseudo-Dionysius*», *De Divinis Nominibus. Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hlg. Thomas* (*op. cit.*, p. 122) y recientemente U. M. Lindblad, *L'intelligibilité de l'être selon saint Thomas d'Aquin et selon Martin Heidegger*, Publications de l'Université européenne, Berna/Nueva York, 1987 (para la sección 3).

al menos de modo emblemático, que el conocimiento de Dios, incluso el teológico, puede y debe llevarse a cabo en el horizonte privilegiado del ser. La hermenéutica ejemplar y radical del *Éxodo* 3, 14 no desemboca literalmente en ninguna «metafísica del *Éxodo*», puesto que Tomás de Aquino no habla propiamente de metafísica, ni sugiere tampoco que el *Éxodo* haya conocido una. Sin embargo, Tomás de Aquino llega innegablemente así a suspender el éxodo teológico de Dios fuera de la metafísica o, inversamente, a hacerle salir de su reserva respecto a lo que va a llamarse inmediatamente después *metaphysica*. Asumiendo como primer nombre el de *esse* o *actus essendi*, el Dios tomista no se manifiesta solamente *en* el ser (lo cual, incluso a partir de otros horizontes, la teología ha acabado siempre concediendo), sino más bien *como* ser. El contra-argumento que afirma que Dios se manifiesta justamente como ser, y no como ente (suponiendo evidentemente que esta diferencia se encuentre enteramente en la distinción entre *esse/actus essendi* y *ens/essentia*, de lo cual podríamos razonablemente dudar), no reduce la dificultad, sino que la agrava: no sólo Dios se inscribe en la enticidad, sino que se señala, se singulariza, es decir, lleva a cumplimiento su divinidad posibilitándola –el ser en acto bastaría para agotar por completo a Dios en cuanto tal. Esta decisión absolutamente sin precedentes (y un reciente comentarismo se enorgullece de ello[54]) no marca sólo un giro en la historia de la determinación de la esencia divina, sino que sobre todo posibilita por vez primera, en su fondo, una onto-teo-logía. Así pues, a pesar de los desacuerdos precisos, Tomás de Aquino se impondría como el primero y más radical valedor de la onto-teología, en las dos principales acepciones del término. (a) Siguiendo a Heidegger: Dios entra en metafísica en la medida en que se nombra y se deja nombrar según el ser, por cuanto el ser, desplegándose en semejante constitución, designa por sí mismo un lugar donde lo divino y el «dios» podrían asumir su función propia, aunque asignada. (b) Siguiendo también a Kant: si se define como onto-teo-lógica la prueba que «... cree conocer su existencia [la de Dios] a partir de simples conceptos sin el recurso a la experiencia»[55], ¿no deberíamos concluir entonces que Tomás de Aquino produce en ese sentido un caso ejemplar puesto que deduce el ser (la existencia) de Dios a partir de su definición (concepto de esencia) como *actus essendi*?

Nuestro estudio debería en tal caso cambiar completamente su orientación. Sin duda, si nos atenemos a los caracteres internos de la onto-teo-logía tal y como Heidegger los ha definido, Tomás de Aquino no pertenece a ella, como tampoco pertenece a la *metaphysica* en su sentido histórico estricto. Sin embargo, si se considera la condición previa de posibilidad de toda onto-teo-logía –que Dios se inscriba sin reserva en el horizonte del ser, en esencia y existencia, en acto y en definición–, entonces Tomás de Aquino sería no solamente el primero de los onto-teó-logos, sino uno de los más radicales, o el más radical, en la medida en que no se atiene ni a un ente supremo (Spinoza, Leibniz, Kant), ni a un ser indeterminado (Avicena, Duns Escoto, Malebranche), sino al *esse* puro como tal (al que Aristóteles se había simplemente aproximado). Se ve mejor así la torpeza de ciertos comentadores: sin dudar un solo instante que el ser es suficiente para enunciar y acoger la trascendencia de Dios, sin admitir que se pueda preferir atestarlo siguiendo otro trascendental[56], ni siquiera sospechan que la inscripción de la divinidad de Dios en el ser impone desde ese momento que «Dios» se supedite al destino del ser;

54. E. Gilson emite el siguiente diagnóstico: «... la metafísica tomista se aviene mal al nombre de onto-logía, pues se trata de una consideración del ser antes que un discurso sobre el ente; no es tampoco una onto-teología por la simple razón que sitúa a Dios más allá del ente, como el Ser mismo» (*L'être et l'essence*, París, 1948 y 1962, p. 372). Pero no es suficiente que Dios sobrepase el ente para evitar que se incluya en la onto-teo-logía; pues su asimilación misma al ser lo inscribe de pleno derecho en ella. La onto-teo-logía incluye tanto al ser como al ente, precisamente porque piensa aquél a partir y en beneficio de éste. Por otro lado, ¿cómo comprender que Dios se identifique con el «Ser» si no lo reducimos, como siempre, al ente? Y si no es así, entonces habría que especificar cómo.

55. *Crítica de la razón pura*, A 632/B 660. Véase nuestro estudio «*L'argument relève-t-il de l'ontologie?*», en *Questions cartésiennes*, París, 1991, c. VII, § 1-2.

56. Seguimos aquí el juicio comedido de J.-F. Courtine: «¿... situar, con Dionisio y el *Liber de Causis*, a Dios más allá del ser? Como es sabido, Santo Tomás rechazará siempre seguir esta vía, persuadido de que la trascendencia del Primero está suficientemente garantizada por la distinción establecida entre el *ens* y el *ipsum esse*» (*Suarez et le système de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 54). Para el giro escotista, véase por supuesto L. Honnefelder, no sólo *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, 1973, sino también, «*Duns Scotus: der Schritt der Philosophie zu* scientia trascendens», en *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Friburgo/Múnich, 1975.

ahora bien, el ser pasa rápido del *esse* en el que Tomás de Aquino pretendía erigirlo a un *conceptus univocus entis*, que deja impensada la divinidad infinita de Dios (Escoto, Ockham, Descartes) y la reintegra después en su régimen común con el título de *ens supremum* o *perfectissimum* (Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant); podrá así, conservando la misma definición, desembocar en la «muerte de Dios» en el mismo movimiento en el que la *ontología* se disuelve finalmente en nihilismo (Nietzsche). Si, desde Tomás de Aquino, el destino del ser se confunde indisolublemente con el de Dios, la identificación permanece para lo mejor (el tomismo) y lo peor (la *metaphysica*). No es suficiente pretender como respuesta que se debe volver a la «auténtica» concepción tomista del *esse* para sustraerse a ese contrato –hay, de entrada, que poder hacerlo. Y no es seguro que el acceso al «auténtico» *esse* nos resulte hoy por hoy viable, ni que, por otro lado, baste para sustraernos a la atracción inexorable del nihilismo, cuya gravedad consiste precisamente en desvalorizar el «auténtico» *esse*. En efecto, si el nihilismo no disolviera más que un «inauténtico» *esse*, ¿qué podría importarnos? No basta con no querer entender una cuestión para haberla respondido, y menos aún para superarla. En una gran parte de la «filosofía cristiana», el ser resulta el último recurso, la piedra supuestamente inamovible sobre la que se apoyaría siempre la apología; pero ¿cómo no ver que el ser puede también convertirse en –e históricamente así ha sucedido– un escollo, una piedra que se ata al cuello del enemigo antes de lanzarlo al agua? ¿Deberíamos entonces cegarnos hasta el punto de pedir al ser –en plena época del nihilismo– que salve a Dios? ¿Debemos descartar absolutamente la hipótesis inversa –sólo un «dios», y sin duda Dios, podrá salvar aquello que, del ser, puede renacer todavía bajo una figura totalmente distinta de la que la metafísica le ha inflingido? En una palabra, para arrancarnos de la onto-teo-logía, ¿debemos de entrada romper nuevamente, como siempre, con Tomás de Aquino?

Proponemos seguir una vía totalmente diferente: Tomás de Aquino podría al contrario exceptuar a Dios del ser, tomado éste no sólo en el sentido de la *metaphysica*, sino también en el sentido de la onto-teo-logía (incluso del *Ereignis*), en la estricta medida en que en él se despliega un *esse* radicalmente diferente tanto del *ens* y del *conceptus univocus entis* como del ser entrevisto por

Heidegger[57]. Para decirlo claramente, el *esse* tomista no puede entenderse a partir de determinaciones ontológicas, sean cuales sean, sino sólo a partir de su distancia con respecto a toda ontología posible, siguiendo así las exigencias que la trascendencia de Dios ejerce tanto sobre el ente como sobre el ser. El ser del ente soporta su distancia para con el *esse* porque este *esse* asume de hecho y, antes de todo, los caracteres del *mysterium tremendum fascinandum* de un Dios que se manifiesta así conceptualmente. Si el *esse* ofrece el primer nombre de Dios según Tomás de Aquino, ello significa que, para él, Dios no se nombra *esse* más que de nombre y no como tal. Pues, en teología propiamente, la primacía del *esse* implica sobre todo que debe comprenderse, más que cualquier otro nombre, a partir de Dios, y no que Dios pueda concebirse adecuadamente a partir del *esse*. Pensar el *esse* a partir de Dios, pero no lo inverso (a la manera de la *metaphysica* y también de Heidegger), permite a Tomás de Aquino liberar el *esse* divino de su comprensión –tangencialmente unívoca– a partir de lo que la filosofía entiende por ser, ente, ser del ente; en definitiva, le permite marcar la distancia –«... *infinita distantia creaturae ad Deum*»[58].

Esta distancia queda atestiguada por varios argumentos precisos que efectúan una serie de separaciones. (a) La primera radica

57. Nuestra posición se opone entonces absolutamente a la táctica de E. Gilson: «El ser de Heidegger es el verdadero, no porque se define contra Dios, sino porque se define como Dios, no siendo más que otro nombre para el Dios judeo-cristiano del Éxodo»; y, por consiguiente, habría que contar a Heidegger entre los cristianos, «...compañeros desconocidos en ese camino en el que a veces se cree solo» («*Dieu et l'être*», *Revue thomiste*, 1962, reeditado en *Constantes philosophiques de la question de l'´être*, París, 1983, p. 211 y 377). ¡Como si los cristianos sólo buscasen en Dios al ser, como si no hubiese nada mejor que recibir de la Revelación que el ser! Esta misma táctica de recuperación, a la vez ingenua y calculada, se encuentra en J.-B. Lotz (*Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen, 1975; tr. fr. París, 1988) o, con menos precisión, en Karl Rahner (*Geist in der Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, II*, 3, § 6, Múnich, 1957[2]). Se trata siempre de sostener que Tomás de Aquino, por así decir, habría anticipado –torpemente, por supuesto– las tesis expuestas por Heidegger sobre la diferencia ontológica. ¿No se habrá más bien desmarcado de ellas anticipadamente?

58. *De Veritate*, q. 2, a. 11, *ad* 4m. Véase «... *in infinitum distant*», *Summa theologiae*, *Ia*, q. 12, a. 1, n. 4.

en la diferencia entre Dios y todo ente, por tanto, respecto a la enticidad en general: «... *esse divinum* [...] *non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio ente. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente*»[59]. Se podría ciertamente pretender confundir esta separación, al menos formalmente, con la diferencia ontológica si no interviniera un segundo argumento. (b) La diferencia entre *ens* y *esse* debe pensarse a partir de la creación; ahora bien, según esta radicalidad, la diferencia se juega entonces entre tres y no entre dos términos: el *esse* divino sólo causa verdaderamente los entes porque causa también su enticidad (su *esse commune*), su *esse* en tanto que creado; si el *esse* divino crea el *esse commune* y, por tanto, como el *esse* en el sentido de la onto-teo-logía (y de la *metaphysica*), sustituye al *esse commune*, hay entonces que concluir que el *esse* que se encuentra a distancia creacional del *esse commune* no depende ni de éste, ni de la *metaphysica* ni de la onto-teología. O, incluso, diremos que el *esse* recibe en sí mismo la trascendencia que opone el acto de ser al *esse commune* de los entes. Hay que arriesgarse a afirmar, contra las evidencias primeras, pero –tal y como pensamos– siguiendo la intención de Tomás de Aquino, que el *esse* asignado a Dios se exceptúa del ser común y creado, es decir, de aquello que *nosotros* comprendemos y conocemos con el nombre de ser. Por ello, Dios sin el ser (al menos sin *ese* ser) podrá convertirse en una tesis tomista. Y para pasar al *esse* cuyo acto Dios realiza, habría que pensarlo sin categorías ontológicas según determinaciones de hecho teológicas: como, por ejemplo, la de «... ser intensivo» (C. Fabro)[60]. El ser, tomado según esta excelencia, ya se descubriría así, él mismo, fuera del ser.

Pero un tercer argumento (c) señala definitivamente cómo el exceso del *esse* propio de Dios anula toda acepción metafísica

59. *De Potentia*, q. 7, a. 2, *ad* 4m.

60. C. Fabro, *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, p. 253; véase también su desarrollo en la p. 338 y ss. Retomemos la afortunada expresión de Th. D. Humbrecht: «Dios no pierde su distancia con respecto al ser, al contrario, eso mismo que él es la funda y la preserva» («*La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin*», *Revue thomiste*, 1993, p. 565); pero hubiera faltado concluir entonces que, si es su ser lo que le permite mantener la distancia respecto al ser, entonces su ser no equivale simplemente al ser.

(conceptual) del ser. Tomás de Aquino lo expone directa e indirectamente. Directamente, al identificar la esencia divina con el *esse*: «*Deus igitur non habet essentiam, quae non sit suum esse*», «... *essentia Dei est ipsum esse ejus*»[61]; siguiendo esta vía, Dios no tiene otra esencia que el *esse*, el cual realiza entonces tal función, anulando así la composición real en todos los otros lugares del *esse* con la esencia. Indirectamente, el mismo resultado se formula todavía de un modo más radical, especialmente en dos textos. (I) «*Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse ejus*»[62]. Sin duda, Tomás de Aquino no ratifica literalmente la tesis de la ausencia de esencia de Dios; pero el simple hecho de que recoja esta ausencia a través de su propia tesis sobre la no-composición en Dios del *esse* y de la esencia resulta suficiente para confirmar su acuerdo con los «filósofos». (II) «*Quidam enim dicunt, ut Avicenna* (*Liber de Intelligentis*, I) *et Rabbi Moysen* [Maimónides] (I, c. 57-58) *quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid nisi esse in Deo est : unde dicunt, quod est sine essentia*»[63]. ¿Qué

61. Respectivamente, *Contra Gentes, I*, § 22 (véase I, § 25: «*Sed quidditas Dei est ipsum suum esse*»); y *Summa theologiae, Ia*, q. 12, a. 2, c. (véase q. 13, a. 11: «... *cum esse Dei sit ipsa ejus essentia*»).

62. *De ente et essentia, VI*, (ed. Mandonnet, t. 2, p. 159). E. Gilson cita con frecuencia este texto en las *Constantes...*, p. 199 (pero sin referencia), en los «*Eléments d'une métaphysique...*», p. 109 (pero con una referencia inexacta: *De ente et essentia, V*, 30), en *Le Thomisme*, p. 135, n. 3 (referencia falsa), y en *L'être et l'essence*, p. 115 (referencia correcta).

63. *In Sententiarum Libros I*, d. 2, q. 1, a. 3, *solutio*. Gilson cita este texto en *L'être et l'essence* (*op. cit.*, p. 199, sin referencia) y en «*Eléments...*», donde admite, a pesar de una cierta prudencia, que «sea cual sea la razón de su abstención, su [de Tomás de Aquino] pensamiento es el mismo que el de Avicena y el de Maimónides» (*op. cit.*, p. 109). –Lo extraño aquí es que esta tesis, para Gilson fundamentalmente cristiana, (I) deba, según él, tanto «... a la perspicacia de ciertos teólogos musulmanes, y después a la del filósofo Avicena...» como a «... finalmente la del teólogo Tomás de Aquino», en un ecumenismo que, sin embargo, (II) «... la mayoría de los teólogos cristianos, entre ellos ilustres tomistas, han rechazado...» (*L'être et l'essence*, p. 200). Todo sucede como si la «filosofía cristiana» caracterizara irónicamente tanto a ciertos judíos y musulmanes como a los cristianos. Sobre los orígenes de esta doctrina en Avicena: «*Primus igitur non habet quidditatem*» (*Metaphysica, VIII*, 4, en *Avicennal atinus*, t. IV, ed. S. van Vriet, Lovaina/Leiden, 1980, p. 400 (y 398, 401). Y «El Primero sólo tiene por quididad el ser (*al-anniya*)» (*Kitâb al-shifa*, VIII,

significa no tener esencia? Ciertamente, esto puede simplemente equivaler a la confusión entre el *esse* y la esencia. Pero, ¿qué indica, a su vez, esta confusión? Pues indica que ninguna esencia (o *quididad*) puede convenir al *esse* de Dios, el cual queda entonces absoluta y formalmente sin esencia. Sin embargo, si admitimos que le corresponde por definición (Aristóteles) a la metafísica redirigir la interrogación sobre qué es el ente a la pregunta por la esencia (τι τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία)[64], ¿cómo no interpretar la deficiencia de la esencia en Dios como una nueva confirmación de que Dios no se dice y no puede decirse según el ser tal y como la metafísica lo entiende? Un *esse* irreductible a toda esencia significa, de hecho, un *esse* irreductible a la esencia metafísica del ser –tal y como se despliega onto-teo-lógicamente.

Un último argumento confirma sin ambigüedad la excepción metafísica de este *esse*: (d) su incognoscibilidad. En efecto, la irreductibilidad del *esse* con respecto a toda esencia significa la imposibilidad de articularlo predicativamente, por tanto, de modo discursivo, es decir, de comprenderlo; así, este puro *esse* se revela tan incognoscible como el Dios que designa. Dios conocido como desconocido implica que su *esse* sólo resulta cognoscible como incognoscible –al contrario del *esse* que la metafísica ha conceptualizado para hacerlo esencialmente cognoscible. Abundan los testimonios textuales en este punto: «... *sicut Dei substantia ignota, ita et esse*»; «... *cognoscitur [Deus] per ignorantiam nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quod sit*»; «*Et*

Anawati, t. 2, París, p. 86). Comentario a cargo de A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, París, 1931 (apéndice C, p. 331-360) y por A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, París, 1988, c. 4, p. 105 y ss., que muestra bien la proximidad entre Tomás de Aquino, Maimónides y Avicena; igualmente, D. Burell, *Knowing the Unknowable God*, Notre-Dame, 1986, y «*Aquinas and Islamic and Jewish thinkers*», en N. Kretzmann y E. Stum (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge U. P., 1993. No obstante, otras fuentes más directamente neoplatónicas resultan también posibles (S. Pinès, «*Les textes arabes dits plotiniens et le courant porphyrien dans le néo-platonisme grec*», en *Le néo-platonisme*. Colloque de Royaumont, 1969, París, 1971).

64. Aristóteles, *Metafísica*, Z, 1, 1028 b, 2-3. La misma cuestión valdría sin duda también para M, 7, 1072 b, 26 sq. y sobre todo τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, *Del alma*, III, 5, 430 a, 18.

hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita unde Dionysius dicit in libro De Myst. Th., (c. 2), quod Deo quasi ignoto conjungimur. Quod quidem contingit dum de Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum»; «... *licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscimus de Deo quid est et sic ei quasi ignoto conjungamur*»[65]. En tanto que acto puro de ser, sin ninguna referencia a la composición ordinaria propia del ente de la metafísica, el *esse* divino permanece tan desconocido como Dios, al que precisamente equivale: «... *esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo*»[66]. La acepción del *esse* propia de Dios se caracteriza estrictamente por su incognoscibilidad, al contrario de lo que sucede en la acepción categorial, perfectamente integrada en la pluralidad metafísica de sentidos del ente según Aristóteles. Exceptuarse del ser en el sentido metafísico y permanecer por definición desconocido se vuelven perfectamente equivalentes en Dios y sólo en Dios.

Sin embargo, parece de nuevo que una potente objeción puede hacer frente a estos argumentos: Dios recibe, según Tomás de Aquino, un nombre propio y directamente adecuado al ser –*Qui est*. Pero, llamativamente, encontramos que el texto que afirma más claramente este privilegio –a saber, *Summa theologiae*, Ia, q. 13, a. 11, c. y *ad* 1m– confirma también con contundencia que Dios se exceptúa del ser según la metafísica por su incognoscibilidad. En efecto, aunque hay que considerar el *Qui est* como «... *maxime*

65. Respectivamente, *De Potentia*, q. 7, a. 2, *ad* 1m; *In De Divinis Nominibus, VII*, 4 (ed. Mandonnet, t. 2, p. 534, que Gilson comenta así: «... profesión deliberada de ignorancia del ser divino [que] no es resignación pasiva al agnosticismo [... pero lo] hace solamente accesible al final de un esfuerzo difícil y costoso», «*Éléments...*», *op. cit.*, p. 111); luego, *Contra Gentes, III*, § 49; y, finalmente, *Summa theologiae*, Ia, q. 12, a. 13, *ad* 1m. Véase también *Contra Gentes, I*, § 11: «*Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quad nos*»; y § 12: «... *de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia*»; § 14: «... *non cognoscitur quid in se scit*».

66. *Summa theologiae, Ia*, q. 3, a. 4, *ad* 2m.

proprium nomen Dei», conviene precisar inmediatamente (I) que *maxime* indica sin equívoco que ese nombre se está comparando con otros nombres y no vale, pues, absolutamente; (II) que, incluso conociendo ese nombre, seguimos ignorando la esencia divina: «... *intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinat circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est*»; (III) que, finalmente y con especial relevancia, el nombre *Qui est* sólo atesta su exacta propiedad en la estricta medida en que reconoce también la incomunicabilidad de Dios: «... *magis proprium est tretragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et (ut sic liqueat loqui) singularem*». De ahí se sigue esa paradoja evidente: lo propio y la superioridad del Nombre del *Éxodo* 3, 14 radican precisamente en la incomunicabilidad insular que manifiestan en Dios; por tanto, en su excepción definitiva respecto a todo ser cognoscible y común –en definitiva, respecto al concepto metafísico del *esse commune*. Hay que admitir justamente que la nominación según el ser de la pretendida «metafísica del *Éxodo*» ofrece el mejor argumento para la excepción metafísica de Dios según santo Tomás de Aquino[67].

67. ¿Cómo no recordar aquí la interpretación denegatoria del *ser* que había defendido resueltamente A. D. Sertillanges?: «Aunque la palabra ser, aplicada a Dios, posee algunas ventajas sobre las otras por cuanto no expresa ninguna esencia, es indeterminada y puede recordar mejor al *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* de Damasceno, su superioridad, empero, es siempre relativa; la crítica hecha a las palabras humanas se le aplica también de una manera apenas atenuada: ese nombre, en concreto, expresa un sujeto que concebimos distinto del ser que le corresponde y, en abstracto, una *cualidad* o una esencia general. En ambos casos, es inaplicable al primer Ser que, como tal, está fuera de la participación del ser. [...] Dios interviene en la especulación metafísica únicamente en tanto que principio del ser, principio inefable e innombrable,» (*La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 2.ª ed., París, s.d., t. 1, p. 166). De igual manera: «... el problema de Dios es el problema de la *fuente* del ser [cursiva nuestra], en consecuencia del sobre-ser, y quien aloje a Dios en el ser y en las categorías del ser lo está negando inconscientemente» (*Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París, 1927, p. 79). Otros muchos autores subrayan también esta apofasis, pero en lugar de ejercerla sobre el ser (como se atreve Sertillanges), se limitan a deducirla, sin poner en cuestión el privilegio del ser. Así E. Gilson: «... apuntar siempre, en la esencia conceptualizable, al acto de *esse* que no es conceptualizable» (*L'être et l'essence*, *op. cit.*, p. 122); J.-H. Nicolas: «... Dios no es en ningún caso conceptualizable: es el Acto puro en el orden de la inteligibilidad como en el orden del ser y, como su

Podrá concluirse entonces que Tomás de Aquino no piensa unívocamente a Dios en el horizonte del ser. O simplemente: el *esse* que Tomás de Aquino reconoce a Dios no abre ningún horizonte metafísico, ni pertenece a ninguna onto-teo-logía y mantiene una analogía tan distante con aquello que concebimos bajo el concepto de «ser» que, de tal modo, no es de él, ni es en él, ni tan siquiera –por más paradójico que pueda parecer– es. El *esse* no designa a Dios sino en la estricta medida en que lo dice sin el ser. No sólo sin el ser tal y como es constituido por la onto-teo-logía en la metafísica, sino también fuera de todo horizonte del ser e incluso del ser en cuanto tal. No sólo el enunciado «Dios sin el ser» podría entenderse entonces como profundamente tomista, sino que probablemente ninguna interpretación contemporánea de Tomás de Aquino pueda encontrar su validez sin asumir la excepción incondicionada del *esse* –por tanto, sin la sensata imprudencia de tales paradojas.

8. *Respuesta a la cuestión –El* Esse *sin el Ser*

Ahora podemos intentar responder a las cuestiones planteadas inicialmente (véase la sección 2 de este capítulo). El pensamiento tomista recusa indiscutiblemente tres caracteres de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. (I) Dios no se inscribe en el campo (asunto, sujeto u objeto) de la metafísica, ni *a fortiori* en el concepto de ente. (II) La fundación de los entes y de su ser (*esse commune*) por Dios depende ciertamente de una causalidad, pero ésta no tiene nada de recíproco, de modo que el ser no funda (conceptualmente) a Dios, cuyo *actus essendi* escapa a todo concepto en la estricta medida en que el acto determina el ser en él. (III) Lo cual se confirma en el hecho de que, sin causa, ni fundamento, ni esencia –que se confunde en él con su acto de ser–, Dios se impide la autofundación metafísica que tiene su paradigma en la *causa sui*. Sin embargo,

esencia es el ser mismo, es también la inteligibilidad misma [...]. Además, si fuera posible contener esta inteligibilidad [...] en un concepto, este concepto no podría estar formado de ninguna manera por el intelecto humano» (*Synthèse dogmatique*, Complément, París, 1993, p. 171 y ss.).

santo Tomás de Aquino no resuelve todas las ambigüedades sobre otros dos caracteres de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. (IV) ¿Basta la no-reciprocidad de la causalidad entre Dios y los entes para descartar toda interpretación metafísica de la creación? En particular, las fundaciones causales de los entes, pero también del ser de los entes (como *esse commune* creado) por Dios, ¿no se asimilarían a la de los entes y también a la del ser por el ente supremo en metafísica? Se ve inmediatamente que la respuesta a estas dos preguntas depende de saber, primero, hasta qué punto Dios permanece tangencialmente como *ens supremum* y también, segundo, hasta qué punto el acto de ser se deriva del ser mismo. (V) De ahí se sigue la última cuestión: si Dios trasciende, como acto de ser, toda composición real de *esse* y *essentia* y, por ello, el conjunto de la entidad creada, y si el *esse* trasciende en él todo concepto, permaneciendo así esencialmente desconocido, ¿debemos concluir que su *esse* pertenece todavía a lo que nosotros podemos entender por «ser» (tanto en su acepción metafísica como no metafísica), o podemos admitir que responde a una acepción meta-ontológica? En la primera hipótesis, el *esse* asignado a Dios le impondría todavía las funciones onto-teo-lógicas de la fundación causal (de los entes y de su *esse commune*); mientras que, en la segunda hipótesis, la trascendencia meta-ontológica del *esse* sin esencia ni concepto lo liberaría –incluso con ese nombre– de toda pertenencia onto-teo-lógica.

Todas las respuestas a la cuestión se concentran en un dilema preciso: ¿puede el *esse* comprenderse exclusivamente según un sentido (históricamente) metafísico, incluso según una «pregunta por el ser» reabierta, o debe iluminarse por una acepción meta-ontológica –en definitiva, entenderse como un *esse* sin el ser? Puesto que se admite habitualmente que el *esse* divino resulta, para Tomás de Aquino al menos, no para su escuela, sin concepto de ser, sin esencia, sin definición, sin cognoscibilidad, en resumen, puesto que resulta un nombre negativo, ¿por qué se pretende tratarlo como un nombre afirmativo haciéndolo equivalente a una esencia, equivalente a un concepto, equivalente a una definición, equivalente a un conocimiento? ¿Por qué no admitir que Tomás de Aquino sólo ha mantenido este *esse* con la intención de apoyarse estratégicamente en el término privilegiado por sus interlocutores

filósofos, sin asumirlo jamás, empero, afirmativamente, ni erigirlo por eminencia, sino corrigiéndolo por apofasis? Evidentemente, resulta indiscutible que Tomás de Aquino designó a Dios como *esse*. Pero resulta discutible que, asignado como propio de Dios, este *esse* designe lo que la metafísica, incluso la «pregunta por el ser», ha llegado a concebir –y no un más allá del ser mismo, sea cual *sea*. Esta transgresión no implicaría ninguna pérdida óntica u ontológica, ni ninguna irracionalidad: sólo constata que, racionalmente, sólo conviene a Dios lo que se conforma al infinito.

Sabemos que nuestra hipótesis sorprenderá tanto a los heideggerianos como a los fieles a Tomás de Aquino. Para los primeros, nuestra hipótesis acepta puntos de vista inaceptables: de entrada, que la *metaphysica*, tomada históricamente, equivale a la metafísica como determinación de la historia del ser; además, que la *metaphysica* empieza, hablando con propiedad, después de Tomás de Aquino (y no antes); también, que la atribución tomista del *esse* al Dios cristiano significa más una asunción del ser en una región radicalmente no ontológica que, inversamente, el arresto de Dios en el destino metafísico del ser; y, finalmente, que una destitución de la metafísica por exceso pueda intervenir en cualquier momento de su historia. Para los últimos, lo inaceptable es que, bajo el pretexto de liberar a Tomás de Aquino del fardo de la *metaphysica*, se pretenda deber e incluso poder subrayar la permanencia en él de la subordinación dionisiana (y «neoplatónica») del *esse* a una causa, hasta interpretar no ontológicamente la trascendencia del *esse*. Esta doble reticencia no tiene nada de sorprendente y no está falta de motivos legítimos: además de las insuficiencias de nuestro propio saber, debemos admitir el peso de las tradiciones y de los compromisos como el pluralismo indispensable de las interpretaciones. Así pues, nos bastaría con que, en un primer momento, nuestra hipótesis pudiera simplemente ser tomada en consideración, a pesar de sus visibles limitaciones y su apariencia paradójica.

Pero, ¿podemos avanzar actualmente en el conocimiento de Dios si continuamos entendiéndolo a partir de lo que sabemos –o creemos saber– del ser? Tomar en serio a Tomás de Aquino, ¿requiere pensar a Dios a partir del ser o al ser desde Dios? Durante mucho tiempo pareció evidente que Dios, para santo Tomás, debía pensarse a partir

del ser –y el debate no se ocupaba entonces de otra cosa que no fuese la determinación de este ser: existencia o concepto, analogía intrínseca o extrínseca, metafísica o trascendentalismo, etc. Inversamente, también resultó evidente que la puesta en cuestión del primado del ser, como trascendental o como horizonte, exigía poner en tela de juicio la posición fundamental de Tomás de Aquino sobre Dios[68]. Entrevemos ahora que estos dos argumentos pueden articularse de manera totalmente diferente: el debate sobre la determinación del *esse*, en particular sobre su irreductibilidad al concepto de ente y su exceso respecto al concepto de la metafísica, adquiere su importancia de su resultado: permitir –o, más a menudo, impedir– pensar este *esse* a partir de la distancia de Dios. No se trata tanto de decidir si es o no preciso nombrar a Dios con el nombre de *esse*, sino que se trata más bien de saber si disponemos de un entendimiento del *esse* que pueda pretender no ya alcanzar, pero al menos mentar sea como *sea* lo que nombramos Dios. No se trata de decidir si *nosotros* debemos decir Dios en el nombre de ser, sino si el ser (tomado como *esse* o como se quiera) tiene todavía la cualidad y la dignidad para enunciar lo que *sea* sobre Dios, algo que valga la pena. Si, hoy, santo Tomás pudiera hacer que nos interrogáramos seriamente sobre este punto, confirmaría así una vez más su autoridad.

París, 28 de enero,
en la festividad de santo Tomás de Aquino

68. Tal fue mi posición, después de muchas otras, sobre todo en el presente libro: *Dieu sans l'être* (1982). Está claro que debo, con gozo, presentar hoy en este anexo (cap.VIII) una *retractatio* sobre este punto: para Tomás de Aquino, quedaba todavía por considerar otro postulado –pensar el ser a partir de la incognoscibilidad de Dios, directamente y sin el intermediario de otro nombre (ni siquiera el de Bien), pero no por ello menos radicalmente.

POSTFACIO

Estudio de fenomenología lingüística. La historia del «como» en Jean-Luc Marion

Presentar el pensamiento de Jean-Luc Marion a partir de una lectura de fenomenología lingüística, abrir una nueva perspectiva de sus textos, rigurosos y polémicos, son tareas que imponen al menos dos grandes dificultades. La primera dificultad radica en el método mismo que intentamos aplicar a la obra de uno de los representantes más importantes del pensamiento francés contemporáneo, método que hemos llamado, sin muchos precedentes y con cierto riesgo, «fenomenología lingüística». Como todo método, su utilidad y sus presupuestos deben evidenciarse principalmente en la marcha misma del análisis que lo pone en práctica. No obstante, aclararemos teóricamente ciertos puntos cuando el contenido lo requiera. La segunda dificultad de este estudio no corresponde tanto al método mismo de la fenomenología lingüística –sus compromisos, su marco o dirección conceptual–, sino al contenido mismo de la obra que pretendemos abordar. Nótese de entrada que tratamos de describir el pensamiento de Marion a través de un punto de vista preciso, parcial, pero no por ello menos legítimo o útil, desde sus inicios hasta el umbral mismo de su último libro sobre San Agustín, de reciente aparición en francés, titulado *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. En este sentido, nuestro punto de vista se quiere muy preciso, debido a los cada vez más numerosos estudios consagrados a este autor y a las diferentes perspectivas aplicadas a su obra[1]; preciso,

1. Para una bibliografía completa de y sobre Marion, remitimos a los apéndices de la gran compilación de Kevin Hart (ed.), *Counter-experiences. Reading Jean-Luc Marion*, ed. de la Universidad de Notre-Dame, Notre-Dame, 2007, p. 419-469. Para disponer de una visión global de la recepción del pensamiento de Marion, pueden leerse, entre las más recientes, las siguientes obras: en francés,

además, debe serlo necesariamente ya que estamos hablando de un corpus de textos bastante amplio, que abarca más de treinta años de investigaciones y se despliega en tres disciplinas diferentes: la teología, la fenomenología y la historia de la filosofía. En lo que sigue, privilegiaremos ciertamente los libros de teología y fenomenología porque, en ellos, Marion se concentra de una manera más evidente en crear un pensamiento propio, siempre arraigado en la historia de la filosofía pero no limitado a una elucidación histórica. Somos conscientes de que dejamos de lado una parte importante de su pensamiento (justamente la que era más conocida en España) que consiste en sus célebres estudios sobre Descartes. Haremos referencia a estos estudios en la medida en que sea necesario, sin tenerlos en cuenta textualmente en nuestro análisis ya que se trata más de interpretaciones estrictamente históricas que de descripciones o exposiciones de un pensamiento propio. Bajo nuestra perspectiva de fenomenología lingüística, los modos de escritura de los estudios de Marion sobre Descartes, por una parte, y los modos de escritura de sus obras de teología y fenomenología, por otra, difieren fundamentalmente y nos aparecen, hoy por hoy, autónomos e irreductibles.

En cualquier caso, la amplitud del corpus de Marion representa una gran dificultad para este análisis, pues estamos hablando de más de dos mil páginas escritas que deberán escanearse, por así decir, en busca de la partícula que nos interesa aquí: «como». Privilegiando unos textos más que otros –en virtud de su importancia–, nuestro análisis pretende introducir al lector en el pensamiento de Marion a partir de la cuestión del «como», de

Philosophie, eds. de Minuit, n.º 78, junio 2003 y también los *Annales de Philosophie*, Universidad de Saint-Joseph, Beirut, vol. 21, 2000; en inglés, la gran compilación ya citada de Kevin Hart, *Counter-experiences. Reading Jean-Luc Marion*; además de Christina M. Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, Indiana University Press, 2007; y también Robyn Horner, *Rethinking God as Gift: Derrida, Marion and the Limits of Phenomenology*, Fordham University Press, Nueva York, 2001; en alemán, Michael Gabel y Hans Joas (eds.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Discusion*, Verlag Karl Alber, Friburgo/Munich, 2007 y también Thomas Alfieri, *«Worüber hinaus Größeres nicht 'gegeben' werden kann...». Phänomenologie und Offenbarung nach Jean-Luc Marion*, Verlag Karl Alber, Friburgo/Munich, 2007.

sus diferentes apariciones y funciones en cada caso particulares; aportaremos así una nueva y muy esclarecedora perspectiva sobre algunos de los puntos más importantes del pensamiento marioniano, empezando evidentemente por la siempre polémica relación entre teología y fenomenología. El estudio de la partícula «como» nos ayudará de esta manera a comprender la obra de este pensador francés a partir de un análisis de la escritura misma; el arraigamiento al texto y a su escritura propia evitará que nuestras argumentaciones sigan temáticas o conceptos previos, ya disponibles algo artificialmente en la chistera del investigador. Se trata, en definitiva, de analizar una cuestión en la inmanencia de los textos. Para facilitar la comprensión de este nuestro estudio, avanzamos los tres puntos que lo articularán: 1. la controversia entre diferentes modos enunciativos; 2. la apertura de una cuestión que no resulta justamente la del ser; 3. la posibilidad de la imposibilidad como límite de la fenomenología.

*

Con este estudio, a la manera de un postfacio que abre el presente libro hacia todos los otros antes bien que como un texto de conclusión, no estamos de hecho más que precisando y ampliando ciertas tesis que ya expusimos esquemáticamente en el «Breve estudio de traducción. La fenomenología lingüística aplicada a *Siendo dado*», incluido en la edición española de la obra de Marion que lleva ese mismo nombre, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación* (ed. Síntesis, 2008). En ese «Breve estudio de traducción», nuestro propósito consistía en establecer un primer acercamiento a los diferentes modos de descripción en la obra de Marion. Y ya ahí nos encontrábamos precisamente con el primer punto que nos ocupará en nuestro análisis de la partícula «como»: la diferencia entre dos modos enunciativos y, más precisamente, entre la predicación y la alabanza.

1. Si retomamos lo que ya apuntábamos entonces, debe recordarse que Marion establece una diferencia entre el enunciado predicativo y la alabanza en el marco de una cuestión esencial para la teología, desde sus orígenes hasta hoy: los nombres de

Dios. El núcleo de esta cuestión sobre los nombres de Dios consiste en determinar la pertinencia que tiene un nombre, en cada caso y en general, para nombrar ese polo absoluto que se escribe Dios: ¿no se arriesga toda designación humana a caer en la idolatría –perfectamente definida en los tres primeros capítulos del presente libro–, por cuanto cada nombre no es más que la sumisión a un concepto y, por tanto, a la racionalidad y al lenguaje humanos? Es decir, nombrar a Dios «garante moral», «*causa sui*», «*ens perfectissimum*», o incluso a partir de la cuestión del «ser», quizás pierde toda su pertinencia si intentamos encarar a Dios desde una perspectiva radicalmente otra que no derive directamente de la racionalidad y del lenguaje humanos. Pero, ¿cómo nombrar ese polo absoluto a partir de *otra* perspectiva, si estamos abiertos y cerrados precisamente en y por la racionalidad y el lenguaje humanos? Marion empieza a perfilar ahí una de las vías de su pensamiento teológico.

En *Dios sin el ser*, Marion pretende denunciar y prevenir la idolatría referida al nombre divino mediante la inscripción de la distancia irreductible de Dios respecto a toda razón y lenguaje humanos; tal denuncia, advertencia o precaución rigurosa, se inscribe tipográficamente mediante el signo de la cruz sobre el nombre divino, lo cual nos obliga finalmente a (no)leer: ~~Dios~~. Con esa cruz, es importante comprender que no se está imposibilitando hablar de Dios –el silencio a veces también habla, y demasiado, como Marion expone al principio del capítulo III del presente libro. Con esa cruz, se nos está abriendo más bien la posibilidad de encarar lingüísticamente a Dios en tanto que icono y no en tanto que ídolo. Nombrarlo y aceptar la inadecuación de ese nombre serían actos lingüísticos simultáneos, representados por la cruz que nos da un Dios tachado, nombre-sin-nombre, ~~Dios~~. Una pregunta se erige entonces inmediatamente, ¿quedaríamos limitados a repetir su solo nombre tachado? Es más, ¿sería la escritura de su solo nombre tachado el único modo de aproximarse icónicamente a Dios, puesto que bien difícil parece significar *oralmente* tal tachadura? En resumen, ¿no habría ningún enunciado, escrito y/o oral, acorde con esa cruz sobre el nombre de Dios? El análisis de la diferencia entre la alabanza y la predicación responde a esas

preguntas, rompiendo justamente esa supuesta limitación y encaminando el lenguaje humano, oral o escrito, más allá de la nominación estricta hacia un enunciado completo. Tomemos como apoyo textual el § 16 del *El ídolo y la distancia*, donde se analiza ese modo enunciativo que nos permite dirigir la palabra a Dios icónicamente. Marion afirma ahí a propósito de *Los nombres divinos* de Dionisio Areopagita: «La alabanza pone en juego un lenguaje apropiado a la distancia que comprende icónicamente el lenguaje mismo. Queda por precisar un punto capital: en lugar de utilizar operaciones lógicas de afirmación y de negación, Dionisio utiliza la operación designada por el 'como' [*'comme'*]; de ahí, una proposición del tipo '*x* alaba al Requerido como *y*', en la que 'como' no equivale a 'como si, *als ob*', sino a 'en tanto que', y en la que el Requerido no se identifica a *y*, que no está entonces categóricamente predicado; *y* indica la relación bajo la que *x* mienta al Requerido; *y* supone así la distancia y reenvía de entrada a *x*»[2]. Es decir, que el lenguaje predicativo resulta inadecuado para referirse a ese polo absoluto y que, por ello, si el nombre de Dios debe ser tachado para recordarnos tipográficamente su irreductibilidad a nuestro conocimiento, de igual manera el lenguaje mismo debe entonces evitar la predicación y tiene que convertirse así en una alabanza. La alabanza, por tanto, marca tipográficamente esa misma irreductibilidad divina a y en el lenguaje humano mediante la partícula que nos interesa aquí: «como». Podemos afirmar entonces que la cruz del nombre divino, ~~Dios~~, parece transformarse en «como» cuando se trata, no sólo de nombrar simplemente a Dios, sino de construir un enunciado referido a ese polo absoluto de referencia. Por el momento, podemos establecer esta primera conclusión: la cruz del nombre de Dios se manifestaría en el lenguaje mediante la partícula «como», la cual tiene la función de marcar una vez para siempre la inadecuación de todo enunciado humano frente al Dios de la Revelación.

2. Marion, J. L., *L'idole et la distance*, ed. Grasset, París, 1977, p. 234; tr. esp., *El ídolo y la distancia*, ed. Sígueme, Salamanca, 1997, p. 178 –daremos todas las referencias bibliográficas de las traducciones españolas existentes, aunque advertimos que algunas de esas traducciones pueden aparecer modificadas (especialmente en el caso de *Prolegómenos a la caridad* y *El fenómeno erótico*).

Una primera figura del «como» empieza así a perfilarse en la obra de Marion: la cruz que se inscribe tipográficamente en el presente libro sobre el nombre de ~~Dios~~ tiene su correspondencia enunciativa en el «como» de ese tipo de enunciados denominativos que llamamos «alabanza». La cruz o el «como»: manifestaciones teológicas de una misma imposibilidad lingüística. Ahora bien, precisemos dos puntos importantes antes de continuar. Cabe advertir, primeramente, que la alabanza no se limita a incluir el «como» para marcar así la inadecuación del lenguaje humano que se refiere a Dios. Con tal inclusión, la alabanza está también complicando la naturaleza del sujeto *x* (en el enunciado «*x* alaba al Requerido como *y*»), el contenido del predicado mismo («... el Requerido como *y*»), además del acto de enunciación misma del enunciado-alabanza («*x* alaba...» –que no es un mero acto performativo). El citado párrafo 16 de *El ídolo y la distancia* explica en detalle esas complicaciones lingüísticas que tienen lugar en lo más íntimo de la alabanza y que deberían relacionarse, a nuestro entender, con lo expuesto en el capítulo VII de *Dios sin el ser* a propósito de la confesión de fe. En efecto, sin poder extendernos aquí sobre la relación que puede establecerse entra la alabanza y la confesión de fe, apelamos a la necesidad de un estudio comparado de ambos actos lingüísticos a partir de los capítulos citados. Pero, con la confesión de fe, ¿no estaríamos entonces introduciendo un tercer elemento en el ya célebre debate entre Derrida y Marion acerca de la alabanza y la oración[3]? Limitémonos a apuntar

3. Recordemos aquí los términos de ese debate que repercute, generalmente, en el estatuto de la teología negativa y la interpretación de Dionisio Areopagita: en contra de la posición de Marion, Derrida afirma que la alabanza sí que contiene una «estructura predicativa», ya que debe distinguirse según él entre la alabanza –en la que se «dice algo de algo» y resulta, pues, predicativa o apofántica– y la oración (εὐχή) –en la que no hay una estructura predicativa. Véanse los textos principales del debate entre los dos pensadores en: por una parte, Jacques Derrida, «*Comment ne pas parler*», conferencia originalmente pronunciada en inglés («*How to avoid speaking?*», 1986) e incluida posteriormente en francés en *Psyché. Inventions de l'autre*, Galilée, París, 1987 –tr. esp. en *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A, Madrid, 1997, accesible también vía internet en «Derrida en castellano»; por otra parte, el texto de respuesta de Jean-Luc Marion, publicado primero en inglés bajo el título «*How to avoid speaking of 'Negative Theology'* », incluido en John D. Caputo y Michael-J. Sclanon (eds.), *God, the Gift and Post-modernism*, Indiana UP, 1999 –y

aquí que el último libro de Marion legitimaría la inclusión de la confesión de fe en ese debate y apelaría ciertamente a un estudio comparado con la alabanza –quedando quizás englobadas ambas por un término más general, «la confesión». En efecto, Marion escribe: «Admitimos, primeramente y de entrada, el principio que la *confessio* se desdobla para san Agustín en una confesión de los pecados y una confesión de alabanza [...] la alabanza depende de la *confessio* y la pone por obra»[4]. Toda su posterior argumentación se apoya en esta equivalencia. En términos estrictamente lingüísticos, debería quizás postularse una estructura general bajo el nombre de «confesión» que abarcaría, al menos, la confesión de fe y la (confesión de) alabanza. Tal estructura general podría expresarse formalmente de la siguiente manera: «*x* confiesa/alaba a Cristo/al Requerido como Señor/*y*» –estando el «como» explícito o implícito. Otras variantes lingüísticas serían posibles a partir de esta estructura, dependiendo de si debemos incluir también ahí, por ejemplo, la confesión de los pecados.

Limitémonos por el momento a la alabanza y a su relación más evidente con la confesión de fe. A partir de las *Confesiones* de san Agustín y del capítulo VII de *Dios sin el ser*, podemos afirmar entonces que la confesión de fe debería estudiarse junto a la operación lingüística de la alabanza, lo cual complicaría efectivamente el debate tenido al respecto entre Derrida y Marion. Y ello porque ambos actos lingüísticos parecen apoyarse en y modificarse por una misma noción de «distancia» de tal manera que: por una parte, el sujeto enunciante no posee completamente el sentido de lo que está enunciando, ya que el contenido de lo que

posteriormente en francés, «*Au nom ou comment le taire*», en *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, P.U.F., París, 2001, cap. VI. Remitimos también al artículo muy esclarecedor de Daniel Barreto, «El debate entre J. L. Marion y J. Derrida. Una introducción», en la Revista Laguna, n.º 18, marzo 2006, p. 35-47.

4. Marion, J. L., *Au lieu de soi L'approche de saint Augustin*, P.U.F., col. Épimethée, París, octubre 2008, p. 31-32. Véase también: «La alabanza constituye el punto de partida de las *Confesiones*, de las que proviene para que, de tal modo, ellas mismas puedan cumplirse» (p. 34); o en su relación con Dios: «La alabanza despliega en efecto un habla que no predica nada de Dios, sino que lo confiesa sin fin porque, ante su infinitud, nada puede decirle» (p. 36).

dice desborda el concepto que él puede producir; por otra parte, ese mismo contenido del enunciado no es conceptualizable, ni *de facto* ni *de iure*, puesto que no se dice nada de nadie, sino que se dirige más bien la palabra «*a* alguien como...» y, en consecuencia, tal contenido no se somete a las leyes de verificación o validez propias de la lógica por la sencilla razón que la legitimidad o, digamos más bien, la veracidad de tales enunciados no puede respaldarse por la razón humana sino, según Marion, por aquello que desborda (dígase también, satura) los límites de la posibilidad de toda razón humana; finalmente, la enunciación misma convierte el acto lingüístico de la confesión de fe y de la alabanza en un tipo muy particular de performancia lingüística (el «martirio lingüístico», por así decir, no meramente performativo en el sentido de Austin), cuya autoridad corresponde, no a una institución ni a una facultad humana innata, sino a Cristo Hijo y, por reenvío, a ~~Dios~~. En definitiva, la noción de distancia articula la alabanza y la confesión de fe, reventando por demasía el lenguaje predicativo e imposibilitando así las características principales de la síntesis que definen la estructura de los enunciados predicativos: «*x* es *y*». Por ello, la espontaneidad del entendimiento activo del enunciante se transforma en abandono, de igual modo que la síntesis de identificación entre sujeto y predicado en el enunciado deviene, por así decir, truncada por un «como», implícito o explícito, garante de una distancia no-sintetizable. Del «es» al «es-como», e incluso al «se-da-como»: el efecto lingüístico de una distancia irreductible. Pero, debemos entonces preguntarnos: ¿se logra mediante la alabanza (y la confesión de fe) un enunciado adecuado para ~~Dios~~? ¿Acaso todas esas alteraciones de la predicación nos dan un habla digna del Dios de la Revelación? Sí, puede responderse, por cuanto no será ya un acto lingüístico idolátrico, aunque también debe responderse que no, rotundamente, puesto que el «como» implícito o explícito se limita a indicar una simple aproximación al *infinito*. En todos los sentidos.

El segundo punto que debe señalarse respecto a la alabanza –y que nos introducirá en la segunda figura del «como» en el marco de una cuestión que no resulta justamente la del ser– se concentra en el juego de equivalencias que Marion postulaba en

la cita del § 16 de *El ídolo y la distancia*. Ese juego de equivalencias se encuentra algo modificado en otras obras de Marion, lo cual mina (a nuestro entender) la precisión de sus argumentaciones. En efecto, si leemos las obras de Marion a la luz del «como», observamos que se establecen progresivamente ciertas equivalencias entre ésta y otras partículas lingüísticas, equivalencias que no son siempre las mismas y que, comparándolas, dan lugar a una indeterminación conceptual y funcional de la partícula «como» que aquí nos ocupa. El estudio de esas equivalencias fluctuantes y de ciertas incoherencias –a falta de un estudio aún más exhaustivo– nos ayudará a precisar con mayor detalle la naturaleza de esta primera figura del «como» y de las otras figuras que esbozaremos en los siguientes puntos.

Retomemos de entrada lo que Marion escribía en la cita del § 16 de *El ídolo y la distancia*: «Dionisio utiliza la operación designada por el 'como' ['*comme*']; de ahí, una proposición del tipo '*x* alaba al Requerido como *y*', en la que 'como' no equivale a 'como si, *als ob*', sino a 'en tanto que' ['*en tant que*'], y en la que el Requerido no se identifica a *y*, que no está entonces categóricamente predicado; *y* indica la relación bajo la que *x* mienta al Requerido; *y* supone así la distancia y reenvía de entrada a *x*»[5]. De ahí se sigue claramente que el «como» no está estableciendo un estado de cosas imaginario a la manera de ciertos usos del «como si», sino que equivale al «en tanto que» y articula un enunciado que no identificaría al sujeto del enunciado («el Requerido») con el predicado («*y*»). En efecto, Marion escribe: «'como' no equivale a 'como si, *als ob*', sino a 'en tanto que' ['*en tant que*'], [...] el Requerido no se identifica a *y*, que no está entonces categóricamente predicado; *y* indica la relación bajo la que *x* mienta al Requerido; *y* supone así la distancia y reenvía de entrada a *x*». En nuestra lectura, advertimos efectivamente una posible indeterminación de la función y uso de la locución «en tanto que» que puede formularse así: la partícula filosófica por excelencia, «en tanto que», debería en principio establecer una identificación parcial o total entre los dos términos

5. Marion, J. L., *L'idole et la distance*, *op. cit.*, p. 234; tr. esp., *El ídolo y la distancia*, *op. cit.*, p. 178.

que une, mientras que aquí, al contrario, parece funcionar a la manera de un marcador lingüístico que equivale a «como» y que significa precisamente la no identificación de los términos que une. De hecho, advertimos esta posible indeterminación fundamentándonos no sólo en lo que hemos concluido más arriba, ni en la historia filosófica de esta misma locución, sino también en el uso que la partícula «en tanto que» adquiere en la obra fenomenológica culmen de Marion, *Siendo dado* –el estudio histórico orienta pero no fundamenta nuestro análisis apoyado en la inmanencia de los textos. Leeremos seguidamente un pasaje que nos permite explicar con más detalle esa posible indeterminación. En este pasaje, Marion explica la radicalidad de la reducción de todo fenómeno a la donación, es decir, esa operación fenomenológica que suspende todo lo que en el fenómeno no depende de la donación para retener así sólo lo dado: «Para evitar que la donación caracterice [al fenómeno] sólo extrínseca y provisionalmente, es conveniente que lo determine también en tanto que tal: fenómeno en tanto que dado, apareciendo en tanto que determinado por la donación. Ese 'en tanto que' debe entenderse en toda su radicalidad: no se trata de interpretar un fenómeno ya accesible que, además, es dado, dejando así abierta la hipótesis de que también hubiera podido aparecer sin donación. [...] fenómeno en tanto que dado resulta un pleonasmo y una igualdad, en la que el segundo término (dado) decide sobre el primero (fenómeno). Lo mismo podría decirse del ᾗ de Aristóteles»[6]. Debemos tratar varios puntos al respecto.

Nótese, primero, que ya retomamos esta cita en nuestro estudio de la edición española de *Siendo dado*, relacionándola con la descripción del fenómeno saturado –más adelante, ampliaremos desde otro punto de vista lo que ya expusimos entonces sobre la descripción del fenómeno saturado y el «como». Sin embargo, lo que nos interesa ahora es advertir que, si comparamos el juego de equivalencias que se establece en las dos citas respecto

6. Marion, J. L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., París, 1997, § 13, p. 171; tr. esp., *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, ed. Síntesis, Madrid, 2008, p. 212.

a la naturaleza y las funciones del «como/en tanto que», advertimos definitivamente una cierta incoherencia. En *El ídolo y la distancia*, el «como» de Dionisio Areopagita corresponde al ὡς griego y equivale al «en tanto que», desplegando una función de no-identificación entre los elementos que une (por ejemplo, el «Requerido» y el atributo «Señor»); en *Siendo dado*, al contrario, el «en tanto que» corresponde al ᾗ de Aristóteles y tiene estrictamente una función de identificación completa entre los dos elementos que une (a saber, «fenómeno» y «dado»). Lo contradictorio de las dos argumentaciones salta a la vista: si, por una parte, el «como» (ὡς) de Dionisio Areopagita equivale al «en tanto que» con una función de no-identificación entre los dos elementos que une y, por otra parte, el «en tanto que» (ᾗ) de Aristóteles tiene una función de identificación total entre los elementos que une, ¿debemos concluir que el «como», por su equivalencia con el «en tanto que» (ᾗ), tiene o no tiene una función de identificación entre los elementos que une? O dicho de otro modo, ¿acaso no resulta contradictorio afirmar que el «en tanto que» (ᾗ) tiene una función de no-identificación (Requerido ≠ Señor) porque equivale al «como» (ὡς) de la alabanza en Dionisio Areopagita y, al mismo tiempo, ateniéndonos a Aristóteles, afirmar que el «en tanto que» sí que tiene una función de identificación completa (fenómeno = dado)? No es ésta una cuestión lingüística sin importancia –las cuestiones «lingüísticas» nunca son meramente lingüísticas– al menos por tres razones: primero, porque está en juego la validez de la alabanza y, por tanto, la consistencia de una tercera vía en teología que puede excluir de la metafísica de la presencia ciertas operaciones de la teología negativa –tercera vía que constituye, recordemos, el núcleo del debate con Derrida; segundo, es ésta una cuestión importante porque también está en juego el rigor de la reducción al fenómeno dado y, así pues, lo más propio de la fenomenología de la donación; y porque, finalmente, su respuesta abre o cierra la posibilidad misma de la descripción del fenómeno saturado, caso paradigmático de la donación fenoménica al que dedicaremos nuestro tercer y último punto. Ante tal problema propiamente de fenomenología lingüística, podemos considerar varias soluciones. Nos limitaremos a esbozar dos que iluminan

directamente nuestro propósito: el «en tanto que» podría tener una función concreta en teología y otra función diferente en fenomenología –en tal caso, poco probable, tendría que haberse indicado y demostrado; otra solución consiste en limitar el uso que Marion hace del «en tanto que» a su dimensión práctica, dimensión más presente en el uso heideggeriano del «*als*» al que el autor se refiere sucintamente en otra obra –en tal caso, también debería haberse especificado lo que ambas partículas comparten y lo que las distingue, ya que esa referencia a Heidegger complica más de lo que resuelve. Siguiendo esta segunda solución, puede resultar que el «como» de la alabanza se relacione ciertamente con el «*als*» hermenéutico por cuanto ambas partículas aluden a un «habérselas con» el fenómeno en cada caso en cuestión, de un modo no-temático, limitado y siempre a la medida de aquél que mienta; no obstante, Marion no precisa que el acceso y la finalidad de esa relación «práctica» difiere en uno y otro caso: la distancia irreductible que el «como» (ὡς) despliega en su relación se opone a la apropiación que articula el «en tanto que» del «*als*» hermenéutico[7]. Sin tales precisiones, concluiremos por el momento que existe una imprecisión lingüística en esas obras entre el uso y la función de «en tanto que» y su relación con el «como».

Se impone entonces, según nuestra interpretación de *El ídolo y la distancia* y *Siendo dado*, disipar tal imprecisión asentando de manera general que el «como» de la alabanza en Dionisio Areopagita significa una acceso lingüístico aproximativo –y no de identificación– entre los elementos que une y que, en consecuencia, no equivale al «en tanto que» cuya función paradigmática de identificación proviene según Marion del uso aristotélico[8]. En sentido teológico, concluimos finalmente que la expresión «Dios

7. Marion se refiere al § 32 de *Sein und Zeit* en: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, P.U.F., París, 2001, p. 174, nota 1. Para un primer acercamiento a esta referencia heideggeriana, véase nuestro artículo: «*Écriture phénoménologique et théologique*», en C. Ciocan y M. Neamtu (eds.), *Studia Phaenomenologica*, 2009, volumen titulado «*Philosophical concepts and religious metaphors: new perspectives on phenomenology and theology*».

8. Véase Aristóteles, *Metaphysica*, libro IV, 1, 1003 a y libro VI, 1, 1026 a.

en tanto que y» (ᾗ –incluso el «*als*» según nuestra interpretación) resulta una idolatría porque implica un acceso a Dios que lo identifica total o parcialmente con «y», mientras que «Dios *como* y» (ὡς) resulta un uso icónico del lenguaje porque implica un acceso a Dios que denuncia la imposibilidad de identificación entre los dos términos en cuestión. Ídolo e icono encuentran así su correspondencia lingüística en esos diferentes modos enunciativos: «en tanto que» y «como».

En definitiva, una primera figura del «como» queda así bien establecida: el «como» de la alabanza corresponde a nivel del enunciado a la cruz sobre el nombre de ~~Dios~~ y, así pues, se opone al «en tanto que» de la reducción fenomenológica al fenómeno dado. O dicho de manera irónica, y cierta: no se puede alabar y reducir con las mismas palabras. Irreductibilidades del lenguaje.

*

2. La conclusión que acabamos de exponer ilumina la relación entre fenomenología y teología en la obra de Marion a partir de un análisis de los modos de escritura propios de una y otra disciplina. Su distinción es en principio neta y nos da paso al segundo punto que hemos anunciado más arriba con el título de «La apertura de una cuestión que no resulta justamente la del ser». Los textos principales sobre los que nos apoyaremos ahora corresponden al capítulo III (sección 4) y IV (secciones 3 y 4) del presente libro, *Dios sin el ser*. La cuestión general que enmarca esta segunda figura del «como» tiene el objetivo de determinar cierta característica de la mirada del Dios tachado sobre la tierra, mirada que abre un modo de manifestación no determinado por el pliegue Ser/ente. Las argumentaciones que Marion despliega remiten al detalle de los textos de Heidegger y a una confrontación con su pensamiento que, junto con el de Husserl, vertebra explícitamente casi todas sus obras. Nos limitaremos, de nuevo, a escoger los pasajes que se refieren al «como» y, más precisamente, al «como (si)».

El Dios de la Revelación puede ciertamente mirar el mundo desde su trascendencia, puede llamarlo desde su distancia irreductible. En esa mirada y llamada divinas, se establece un modo

de manifestación del mundo y de las cosas del mundo que no depende de la diferencia ontológica. Esta «indiferencia de ser» (cap. III, sec. 4) propia de la mirada del Dios tachado viene demostrada con arreglo a lo único que puede servir de prueba para la explicación *teo*lógica: las Sagradas Escrituras. Marion recurre a tres textos que permitirán esbozar así un nuevo juego, una nueva diferencia, una nueva llamada que difieren del juego, de la diferencia y de la llamada del Ser: *Romanos* 4, 17; *I Corintios* 1, 28; *Lucas* 15, 12-32. Nos interesa especialmente el primero de estos textos por cuanto contiene de nuevo la partícula griega ὡς, que puede ahora aparecer seguida de una forma verbal no-personal (gerundio) o personal. Lo que nos interesa es comprender el texto paulino, escrito en griego, que dice así: «... según está escrito: 'Te he puesto por padre de muchas naciones', ante aquél en quien creyó, Dios, que da vida a los muertos y llama a lo que es como (ὡς) lo que no es *–kalountos ta mê onta ôs onta»*. La forma verbal que sigue al «como» (ὡς, transcrito *ôs*) es un participio presente activo (*onta*), concordando con el neutro plural (*ta*) que significa generalmente «las cosas». Marion mismo, consciente de la dificultad y de las posibles variantes de este pasaje, da en nota otras posibles traducciones a las que remito. Retengo tan sólo que ese ὡς provoca en castellano las traducciones más alejadas de la física de la letra: la versión de la Biblia de Nacar-Colunga en la Biblioteca de Autores Cristianos traduce, por ejemplo, «llama a lo que es *lo mismo* que a lo que no es»; hay otras traducciones más fieles, quizás por meras cuestiones de edición: la versión interlineal del Nuevo Testamento de F. Lacueva traduce, por ejemplo, «llama lo que no existe *como* existente»[9]. En el marco de la fe, de la mirada y la llamada de Dios, lo que no es puede aparecer *como* siendo o, para expresarlo con un verbo en forma personal, lo que no es puede aparecer *como si* fuera. Aquí, debe tenerse en cuenta que el «como si» no está introduciendo lo que se nombra de manera corriente «una situación imaginaria», es decir, una alteración de los fenómenos que tiene lugar según Husserl en

9. Véase *Nuevo Testamento interlineal griego-español*, edición a cargo de Francisco Lacueva, ed. Clie, Barcelona, 1984 (aquí versión de 2006), p. 615.

la *Phantasia* y que se señala precisamente mediante el «*als ob*» (como si)[10]. También se trata aquí de una alteración de la manifestación de los fenómenos, pero no tiene nada que ver con la ficción figurada por una conciencia, sino con la *otra* fenomenicidad que despliega la mirada divina y que, desde la distancia irreductible, manifiesta el mundo y las cosas del mundo de otra manera que siendo o no siendo. Se empieza a fijar así esa indiferencia de ser o no ser que queda confirmada *teo*lógicamente por el análisis de los otros dos textos bíblicos citados. En éstos, Marion va poco a poco determinando ese juego, esa diferencia, esa llamada que no es la del ser: la transformación de lo que no es *como si* fuera (texto ya citado, *Romanos* 4, 17) se completa con la transformación de lo que es *como si* no fuera (*I Corintios* 1, 28) y se confirma, finalmente, con el establecimiento de la lógica no-ontológica de la caridad y del don a partir de la parábola del hijo pródigo (*Lucas* 15, 12-32). De esta parábola, Marion realiza un magistral análisis para demostrar un uso teológico, y muy significativo, del célebre término filosófico *ousia*: ahí, el término por antonomasia de la filosofía occidental no resulta necesariamente una cuestión de subsistencia o de ontología –a pesar de corresponder al participio presente femenino del verbo εἶναι según la gramática–, sino que puede desplegarse de otra manera gracias a su uso teológico. También, a la manera del título del presente libro, hay *ousia* sin el ser.

Pero subrayemos con un nuevo trazo los contornos de esta segunda figura de la partícula «como». Según lo dicho hasta el momento, nos vemos forzados a escribir ahora «como (si)» para señalar que, aun resultando la misma partícula (ὡς) con una misma función, su complemento puede variar entre una forma verbal impersonal («lo que es *como* no siendo») y una forma verbal personal («lo que es *como si* no fuera»). La función de este «como (si)» ya no consiste en establecer un acto lingüístico que pueda evitar la idolatría y el mero silencio (a veces también idolátrico) ante Dios

10. Véase E. Husserl, Hua. XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, especialmente el texto n.º 18, p. 505 y ss., donde el «*als ob*» indica explícitamente la modificación del fenómeno por la actitud de fantasía –nos limitamos, evidentemente, a esta referencia del ámbito fenomenológico que concierne de manera directa al pensamiento de Marion.

–véase nuestro primer punto sobre la alabanza–, sino que se trata más bien de iluminar una lógica del don y de la caridad (*agapè*) que puede desplegar todo un mundo sin someterse al punto de vista de la cuestión del Ser. Es decir: que las cosas del mundo sean o no sean, la mirada de Dios puede permanecer indiferente a ello y la huella textual de esa indiferencia en las Sagradas Escrituras es, entre otras, de nuevo, el «como (si)». Por esta vía efectivamente *teo*lógica, la caridad (*agapè*) y el don se convierten en lo propio del ~~Dios~~ que se mantiene en una distancia irreductible, al que no accedemos lingüísticamente más que por aproximación y al que nos asemejamos por una vía inesperada en su capacidad para desbaratar la diferencia ontológica. Y decimos «al que nos asemejamos» porque, como veremos más adelante, nosotros mismos también podemos abrir otro juego que no es el que supuestamente siempre estaríamos jugando (el del Ser, tachado o no a su vez), aunque tal abertura no tendrá lugar en nosotros por medio del *ágape* y del don de la misma manera en que el Dios tachado los despliega, absoluta e infinitamente.

Sin embargo, antes de adentrarnos en nuestro humano «como (si)», debemos explicitar las repercusiones que tiene esa segunda figura del «como (si)» propia de la mirada de ~~Dios~~. Concentrémonos –ejemplo paradigmático en Marion– en la relación entre teología y fenomenología. La primera figura del «como» distinguía claramente entre la alabanza y la descripción del fenómeno dado, la cual operaba por un «en tanto que» identificante. Esta segunda figura del «como (si)» confirma de nuevo la nitidez de esa distinción, extremándola hasta el punto de convertir sus límites en una oposición frontal entre una y otra disciplina: por una parte, la teología o sabiduría venida de Dios y, por otra, la fenomenología o sabiduría del mundo; o para decirlo con las palabras paulinas que Marion mismo retoma: oposición neta entre la sabiduría venida de Dios y la sabiduría de los griegos. Precisemos, sin embargo, que esta oposición se vuelve ahora una relación concreta que toma una figura muy particular: la sabiduría del mundo (la fenomenología tiene evidentemente cabida en esa designación) queda «enloquecida» por la sabiduría venida de Dios. En efecto, la locura es lo propio de la filosofía ante la mirada de ~~Dios~~, por cuanto la mirada divina puede

alterar el funcionamiento normal del conocimiento humano: lo que es, lo que no es, como siendo, como si no fuera: «¿no enloqueció Dios la sabiduría del mundo?»[11]. Además, este enloquecimiento del fundamento mismo de la sabiduría del mundo, de la filosofía griega, queda confirmado y fortalecido por el hecho de que el don y la caridad –lógicas divinas– son irreductibles a la cuestión del ser: ~~Dios~~ no es un ente, ni el ente sumo, ni *causa sui*, sino incomprensible en su distancia y, por ello, sus lógicas no pueden quedar absorbidas sin resto por la ontología –metafísica o propiamente heideggeriana. En efecto, ¿qué filósofo no se volvería loco si piensa lo que es como no siendo y lo que no es como si fuera, indiferentemente?

En definitiva, este primer análisis del «como (si)» en *Dios sin el ser* nos permite sostener que la distancia de Dios y su indiferencia frente al pliegue Ser/ente ponen en juego una lógica de la caridad (*agapè*) y del don que enloquece la sabiduría del mundo por un «como (si)»: «Locura indica que dos lógicas se ejercen de forma irreducible, en soledades que ninguna mediación puede abrir»[12]. Llegados a este punto, debemos preguntarnos ahora, ¿podemos nosotros acceder a esa indiferencia frente a la diferencia ontológica? Es decir, ¿hay un «como (si)» humano que desbarate el juego del Ser a la manera de ese «como (si)» divino que surge de la interpretación *teo*lógica de Marion? Si tal posibilidad no tuviera lugar, el juego del ser resultaría entonces insuperable para una mirada que no fuera divina y, por tanto, insuperable para todos nosotros. Lo que Marion llama «el cruce del Ser», es decir, la posibilidad de cruzar el ser mediante una mirada *otra* que despliegue el mundo y las cosas del mundo a partir de una lógica no-ontológica, nos resultaría en efecto vetado. Leamos en este sentido las primeras palabras del capítulo IV del presente libro: «Cruce del Ser: hasta ahora, hemos visto que sólo ~~Dios~~ lo realiza. Y puesto que sólo ~~Dios~~ puede realizarlo, puesto que, precisamente, no podemos entrever a ~~Dios~~ más que en el entretiempo intermitente de nuestras idolatrías, en los intervalos de nuestros juegos de

11. *I Corintios*, 1, 20 –citado por Marion en la argumentación que estamos analizando, capítulo III, sección 4 del presente libro.

12. Para esta cita, véase el cap. III, sección 2 del presente libro.

espejos, en los márgenes del deslumbramiento solar en el que culminan nuestras miradas, tan sólo nos percatamos de ese cruce durante un instante».

No obstante, tras esas primeras palabras, Marion nos explica de qué manera la posibilidad de cruzar el Ser sí que nos es dada: también nosotros podemos cruzar el Ser, también nosotros podemos desplegar el mundo sin recurrir al pliegue ontológico. Para comprender de qué manera es eso posible, seguiremos de entrada la argumentación que Marion presenta en ese mismo capítulo y, después, en dos de sus obras posteriores. Pero debe advertirse ante todo que la mirada que despliegan nuestros ojos para «cruzar el ser» (es decir, para hacer que el juego del ser nos resulte indiferente) no es exactamente la misma mirada de Dios, aunque tampoco resulta una mera mirada idolátrica. Puede parecer extraño, puede incluso sorprender, pero acceder a ese «como (si)» humano que desbarata el juego del Ser requiere ver y sentir el tedio, la vanidad y la melancolía. T-e-d-i-o, v-a-n-i-d-a-d, m-e-l-a-n-c-o-l-í-a: nociones que Marion vincula y disecciona con paciencia a partir de la lectura de *Monsieur Teste* de Paul Valéry, del *Eclesiastés* y del análisis de un aterrador gravado de Durero, respectivamente. Remitimos de nuevo al detalle de sus argumentaciones y nos limitamos a iluminar simplemente la figura del «como (si)» humano que cada una de esas actitudes posibilita cuando afirma: las cosas son *como si* no fueran, todo me da igual, todo vanidad, sólo un sol negro de melancolía. En efecto, la mirada del tedio, la vanidad o la melancolía corresponden en la tierra a la mirada divina, ya que también resultan capaces de abrir otra manifestación del mundo y de las cosas del mundo que no depende de la cuestión del ser. Estas tres actitudes se enlazan progresivamente para dibujar los diferentes estados afectivos que operan un «como (si)» sobre el mundo y que acaban mostrando la indiferencia de ser en la tierra misma: tedio, vanidad y melancolía que no se identifican simplemente con el mero aniquilamiento del mundo y de las cosas del mundo, ni con el nihilismo o la angustia heideggeriana[13].

13. Remitimos a la explicación de estas distinciones que Marion establece a partir del cap. IV, sección II del presente libro.

La fenomenalización que esas actitudes posibilitan y ponen en marcha debe concentrar ahora nuestra atención en, al menos, un punto muy preciso. Para iluminarlo, analizaremos las afirmaciones de Marion respecto a la vanidad que pueden encontrarse en el capítulo IV, sección 4, titulada precisamente «Como si». Ahí podemos leer: «Lo que permanece se convierte inmediatamente en aquello que no permanece, lo que se mantiene coincide con aquello que se deshace, todo o nada, sin diferencia. Esta indiferencia establece, mediante el índice 'como si, *ôs*', la estricta equivalencia entre las dos caras de la suspensión [sigue una cita de *I Corintios* 7, 29-31]. Lo que es, convertido en caduco por la vanidad, es como si no fuese: no como si fuera más o menos, sino que ser o no ser resulta indiferente; ser o no ser, esa *no* es la cuestión; no hace falta elegir entre ser o no ser, precisamente porque la vanidad deshace la diferencia entre esos dos términos.» Lo que nos interesa subrayar, muy brevemente, es cierto punto de contacto con el «ὡς» identificado en los diferentes contextos analizados hasta ahora: el ὡς que ya hemos encontrado en Dionisio Areopagita, el «como (si)» de la mirada de Dios que cruza el ser y, ahora, nuestra mirada que cruza también el ser remiten todos esencialmente a la noción de distancia. Al margen de las funciones precisas que estamos observando en cada caso, resulta entonces evidente que ese «como» (*ôs*, ὡς) tiene por función el establecimiento de una distancia irreductible: distancia lingüística de la alabanza respecto a la predicación en sus tres instancias (el enunciante, lo enunciado, la enunciación); distancia divina de la mirada del Dios tachado respecto al juego del Ser; y, ahora, distancia humana en el tedio, la vanidad o la melancolía también respecto al juego del Ser.

Sin embargo, antes de llegar a nuestro tercer punto, debemos precisar la figura del «como (si)» humano que nos ofrece la capacidad de cruzar el juego del ser, de mostrar (y mostrarse en) la indiferencia del pliegue ente/Ser, a imagen y semejanza divina. Y precisamos esta segunda figura preguntando: ¿tan sólo podemos asemejarnos a la mirada divina mediante el tedio, la vanidad y la melancolía? Es decir, frente a la lógica de la caridad (*agapè*) y del don de ~~Dios~~ que establece un primer «como (si)», ¿tan sólo podemos establecer nuestro «como (si)» mediante esas

tres deplorables actitudes –tedio, vanidad, melancolía? O para decirlo aún más claramente, ¿acaso no podemos también nosotros desplegar un «como (si)» de la caridad o incluso del amor, aunque sea por simple semejanza divina? Las respuestas a tales preguntas precisarán con un trazo más firme el contorno de esta segunda figura del «como (si)». Porque, en efecto, también nosotros podemos desplegar un «como (si)» de la caridad o incluso del amor a semejanza de ~~Dios~~, abriendo así la fenomenalización misma del mundo a otra lógica que no es la del Ser. O así parecen afirmarlo dos textos que nos servirán ahora de guía en nuestra lectura fenomenolingüística de las obras de Marion, a saber: el segundo capítulo de *Prolegómenos a la caridad*, titulado «La libertad de ser libre», y ciertos pasajes de *El fenómeno erótico* (especialmente el § 19 y 21).

El primero de estos textos interroga la posibilidad de un acto moral en el marco de un pensamiento post-metafísico. La cuestión no radica tanto en saber cuál es o dónde se sitúa un acto moral en estos tiempos oscuros que nos ha tocado vivir, sino en advertir que, con el fin de la metafísica, la posibilidad misma del acto moral resulta problemática. Se trata entonces de pensar los fundamentos mismos de un acto moral en el marco de un pensamiento que asume la metafísica y piensa radicalmente a partir y después de ella. Siguiendo la exposición de Marion, tras la metafísica nos encontramos ante la exclusión de la posibilidad de una norma venida de allende, trascendente e impuesta por respeto, rasgos que definen su lectura de la decisión moral. Esos rasgos quedan establecidos a partir del imperativo moral de Kant, que actúa por universalización de la norma, y se encuentran problematizados por la falta de fundamento de esa misma norma, minada efectivamente por diferentes instancias –la voluntad de poder, por ejemplo– que niegan su trascendencia y la posibilidad misma de una decisión libre. Lo que nos interesa es la primera conclusión y el consecuente punto de partida que Marion establece en ese marco conceptual: «la metafísica completada ante nuestros ojos no concede a la ética más que un único estatuto: la revocación. La situación metafísica no posibilita el acto moral: las condiciones de su posibilidad no pueden pensarse, ya que el poder, el deseo,

la voluntad de poder las contradicen totalmente»[14]. Esta primera conclusión queda demostrada a partir de un análisis que se desarrolla según varias perspectivas: la primera perspectiva focaliza las distintas figuras inmanentes del poder que imponen una norma, la respaldan y, por tanto, posibilitan cualquier otra norma mediante su homogeneización en un plano de pura inmanencia –plano de inmanencia que se queda, pues, sin norma trascendente; una segunda perspectiva se concentra en un análisis del deseo que, desconfiando de la razón, encuentra un interés tras la supuesta norma universal y, por tanto, la desacredita y la sustituye por otra cada vez más apropiada al propio uso y gusto del sujeto; finalmente, Marion aborda el análisis de la voluntad de poder que impide, desde su poder oculto y anterior a toda decisión propia, nuestro libre arbitrio. Ante todas estas imposibilidades de libre decisión y, por tanto, de un acto moral, ¿qué decir o cómo actuar moralmente? ¿Es ello todavía posible?

Para responder a estas preguntas, Marion empieza desplazando el núcleo de la cuestión hacia una reflexión sobre el binomio posibilidad/efectividad del acto moral. Por un quiebro de pensamiento que lo caracteriza, su argumentación descubre la necesidad de pensar el acto moral en términos precisamente de «acto», es decir, a la manera de algo que se lleva a cabo antes bien que (o independientemente de) algo que se piensa. En este sentido, escribe: «Quizás la ética no puede ya pensarse. Aunque quizás ya no tiene que pensarse, sino, de entrada, que efectuarse; quizás la ética ya no es posible pero, al menos como acto, debe resultar efectiva, con o *incluso sin la posibilidad*. El acto [moral] se lleva a cabo incluso si el pensamiento no puede justificar su posibilidad»[15]. En esta apuesta por la efectividad del acto moral, contra o al margen de su justificación teórica, el «como (si)» es precisamente el operador que posibilita de nuevo la reflexión de Marion: a pesar de que yo pueda sospechar que mi acto (pretendidamente)

14. Marion, J. L., *Prolégomènes à la charité*, eds. La Différence, París, 3.ª ed. aumentada, 2007, p. 61; tr. esp., *Prolegómenos a la caridad*, Caparrós eds., Madrid, 1993, p. 56.

15. *Ibid.*, p. 62; tr. esp., p. 57.

moral no depende quizás tanto de una norma trascendente, sino de un poder inmanente, de mi deseo o de mi voluntad de poder; a pesar de ese riesgo o justamente a partir de ese riesgo, yo debo actuar *como si* fuera libre de actuar moralmente. Resulta entonces moral aquel acto que, por un exceso y una distancia (*écart*) respecto a lo que el pensamiento puede concebir, se afirma *como si* fuera moralmente libre. Este giro de la argumentación se justifica en resumen así: «puesto que la dominación universal de la voluntad de poder, como reductor absoluto (por el poder, la ideología, la técnica y el deseo) de todo acto moral, impedía acceder a la moralidad por medio de su posibilidad teórica, había que intentar reconquistar otro concepto que hiciera las veces de moralidad, pero transgrediéndola, a partir de un análisis del acto –incluso el de la moralidad sospechosa. Había que marcar, pues, una separación [*écart*] y producir un concepto [...]. La voluntad de poder puede eliminar la moralidad, pero no puede eliminar *que* uno se arriesgue a la moralidad»[16]. Acto moral a pesar del riesgo, acto moral efectivo gracias justamente a ese riesgo, acto que sólo puede anunciarse de nuevo por un «como si». Un «como si» que vincula la moralidad, la decisión y la libertad al margen de una justificación racional o, mejor, en plena indiferencia respecto a una justificación racional metafísica: «Si, ante el tribunal del poder ideológico y técnico que despliega la razón metafísica, indiscutiblemente pierdo mi libertad con la moralidad de mis actos, al menos sigo siendo libre de decidirme *como si* yo fuera libre de decidirme. La libertad imposible en un primer grado, resulta imprescriptible en un segundo grado»[17].

Podría creerse, en una primera lectura, que esta nueva función del «como si» está estableciendo una tercera figura de la partícula «como» en el pensamiento de Marion. Podría creerse que ahora se está utilizando el «como si» para introducir una ilusión, una situación imaginaria que se arraiga y gravita en la conciencia subjetiva del agente moral y que, de tal manera, esta vez sí que

16. *Ibid.*, p. 65; tr. esp., p. 59-60.

17. *Ibid.*, p. 66-67; tr. esp., p. 61.

deberíamos establecer una nueva figura del «como» más cercana quizás al «*als ob*» husserliano propio de la fantasía. No obstante, en una lectura más atenta, vemos que no se trata de una situación que pueda catalogarse como radicalmente nueva: el «como si» que permite efectuar un acto moral resulta simplemente un caso concreto y derivado de ese mismo «como (si)» que tiene su original en la mirada de Dios. En efecto, este «como si» del acto moral tiene la función de establecer, de nuevo, esa *otra* lógica que está fundamentada en la noción de distancia irreductible que ya hemos tematizado. Es cierto que el ámbito de cuestionamiento es nuevo: ya no se trata de la predicación, de la mirada divina o del tedio, la vanidad y la melancolía, sino de la posibilidad de un acto moral y, más generalmente, de la posibilidad de la caridad (*agapè*) humana; sin embargo, la función y el contenido del «como si» siguen englobándose perfectamente en la segunda figura del «como» que hemos establecido en este segundo punto. Precisemos el porqué.

De hecho, este «como si» establece una nueva relación entre la libertad y la conceptualidad a través de la noción de «separación» (*écart*) y de exceso. Mientras que, bajo una perspectiva metafísica, la libertad venía deducida de los conceptos (la contingencia y lo absoluto en la consideración general del ente; la voluntad o la razón en el marco de las facultades del alma humana; la ilusión ingenua o la sociedad, etc. en otros acercamientos), la argumentación de Marion trata aquí de pensar la libertad contra los conceptos, sin deducirla a partir de ellos, separando así la libertad moral de la lucidez del entendimiento y describiéndola entonces a la (*otra*) luz de un exceso de la decisión que no necesita para nada un fundamento racional. Ese «contra los conceptos», esa «separación» y ese «exceso» respecto al entendimiento se manifiestan lingüísticamente en el decidirse-como-si y se despliegan de nuevo a partir de cierta indiferencia respecto al fundamento conceptual que requería principalmente, en este caso, la metafísica –aunque Marion también alude al *Dasein* y a la ontología heideggeriana, en realidad los aborda de manera algo tangencial para acabar reenviando, precisamente, al capítulo IV de *Dios sin el ser* que detalla esa indiferencia de ser y que ya hemos analizado

más arriba. Es importante señalar, además, que la figura de una decisión sin fundamento racional, sin el trasfondo de una justificación conceptual metafísica u ontológica, aparecerá desarrollada en dos obras posteriores de Marion a las que remitimos: por una parte, cuando describe la fenomenalización del don y del fenómeno saturado a partir de la decisión (*Siendo dado*, § 11, sección *Decidirse por el don*, y § 29, sección *La decisión inmanente*) y, por otra, cuando reflexiona sobre el deseo de la *vita beata* intrínsecamente vinculada al fenómeno saturado (*Au lieu de soi*, cap. III, especialmente § 20). No podemos demostrar aquí, empero, que existe un vínculo directo entre las tres obras respecto a esa suerte de decisión *extra ratione*, por así decir. Subrayemos, sin embargo, que el acto moral, el fenómeno saturado y la *vita beata* apelan sin duda a una nueva relación entre entendimiento, fenomenalización y voluntad. Pensador vivo, obra en aumento, las perspectivas y estudios posibles del pensamiento de Marion tienden a escaparse de las manos, por exceso.

Pero volvamos al acto moral en los *Prolegómenos a la caridad*. El hombre se expone al acto moral, a su cuenta y riesgo, sin certeza ni certidumbre, sin poder deducir su decisión de su esencia porque, de hecho, se expone al acto moral simplemente «como si» pudiera hacerlo. La libertad de ser libre, de arriesgarse a actuar moralmente, no depende entonces ni de la esencia del hombre como animal pensante, ni de la voluntad de poder, ni tampoco del *Dasein*. Pero entonces, ¿de qué, de dónde o de quién surge esa libertad? ¿Es la libertad humana de ser libre, de decidir actuar como si fuéramos libres, una instancia última? ¿Estaría Marion absolutizando entonces la libertad humana y al hombre por su libertad absoluta? Eso constituiría un *hapax* de su obra, si mal no recuerdan nuestras lecturas. Es cierto que la libertad para decidirse por un acto moral establece una no-dependencia respecto a los conceptos, respecto a la voluntad de poder e incluso respecto al *Dasein*, pero esa no-dependencia no es una instancia última y absoluta. Esa no-dependencia señala más bien otra instancia, esa *otra* instancia que ya hemos descrito en la medida en que describir se puede. En efecto, confirmando nuestra hipótesis, este «como si» del acto moral depende efectivamente de otro «como

si» absolutamente previo, que Marion acaba indicando a partir de una pregunta cuya respuesta se encontrará formulada en detalle en *El fenómeno erótico*. Este capítulo de *Prolegómenos a la caridad*, vinculado a otras problemáticas similares de ese mismo libro, acaba ciertamente preguntándose o, más bien, afirmando bajo la forma de pregunta retórica: «¿De qué gloria lleva el hombre, libre de ser libre, el resplandor anónimo?»[18]. Anónimo e incomprensible, anticipamos que el resplandor reenvía a la cuestión de Dios.

En *El fenómeno erótico* (2003) se recogen, amplían y profundizan esa y otras temáticas formuladas en *Prolegómenos a la caridad* (1986). Dos libros separados por casi veinte años, o incluso más si nos atenemos a la redacción exacta de algunos capítulos, cuya vinculación conceptual ilustra la coherencia de una obra que se ha ido buscando y parece haberse encontrado tras tantas investigaciones minuciosas. El autor mismo reconoce esa vinculación entre *Prolegómenos a la caridad* y *El fenómeno erótico*, es decir, la obsesión por una misma pregunta. En la introducción de *El fenómeno erótico*, Marion escribe al respecto: «Este libro me ha obsesionado desde la publicación de *El ídolo y la distancia* en 1977. Todos los que he publicado después están marcados, explícita o veladamente, por esa misma inquietud. Y los *Prolegómenos a la caridad*, especialmente, fueron publicados en 1986 sólo con la intención de atestiguar que no renunciaba a este proyecto, aunque estuviera tardando en llevarlo a cabo»[19]. En efecto, la cuestión del *agapè* se encuentra tratada en 2003 con mucho más detalle y sistematicidad que en 1986, además de añadir ciertas modificaciones importantes que nos servirán de introducción.

En *El fenómeno erótico*, Marion acaba unificando lo que había pensado al principio –quizás por el peso de la tradición– separadamente: el *eros* y el *agapè* se analizarán ahora bajo una única noción de amor. Es decir, la continuación en 2003 del análisis de 1986 ya no se concentra tan sólo en la posibilidad de un acto

18. *Ibid*., p. 72; tr.esp., p. 67.

19. Marion, J. L., *Le phénomène érotique. Six méditations*, ed. Grasset, París, 2003, p. 24; tr. esp., *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, eds. Literales & El cuenco de plata, Buenos Aires, 2005, p. 17.

moral o más generalmente del *agapé*, sino en lo que el *agapé* y el *eros* indican juntamente: «Hace falta mucha ingenuidad o mucha ceguera, o más bien ignorarlo todo del amante y de la lógica erótica, para no ver que el ἀγάπη posee y consume tanto como el ἔρως ofrece y abandona. No se trata de dos amores, sino de dos nombres requeridos entre una infinidad de otros nombres, para pensar y decir el único amor»[20]. Esta unificación representa un giro respecto a la tradición, no sólo teológica, que debe tenerse en cuenta para nuestra cuestión. Por lo que se refiere entonces a los usos y funciones de la partícula «como» en *El fenómeno erótico*, también encontramos cierta continuidad modificada respecto a lo expuesto en los *Prolegómenos a la caridad*. El «como si» aparece en tres argumentaciones con una función idéntica a la ya expuesta y en un contexto semejante, aunque desarrollado bajo otra perspectiva. Para comprender esa función y sus argumentaciones, empecemos delimitando el cuestionamiento general de *El fenómeno erótico*.

En *El fenómeno erótico*, libro de título sugerente donde los haya, Marion se consagra a la descripción de una situación particular: un sujeto que no es precisamente un sujeto, sino un adonado, recibe, no ya otro fenómeno del mundo, sino otro sujeto que tampoco es un sujeto sino otro adonado[21]. Sin poder extendernos aquí, apuntamos brevemente que la noción de «adonado» define un sujeto que se recibe en la recepción de aquello que recibe, es decir, una instancia que fenomenaliza (o no) los fenómenos estrictamente como «fenómenos dados» y que, en virtud de tal recepción, ella misma se fenomenaliza. Lo importante para la comprensión y desarrollo de nuestro propósito no es tanto ahora el detalle, sino el marco general de la obra. Desde la perspectiva fenomenológica, esa situación en la que dos «adonados» se encuentran y se reciben abre la posibilidad de describir un fenómeno erótico. Pero no hay fenómeno

20. Véase *Le phénomène érotique*, *op. cit.*, p. 367; tr. esp., *El fenómeno erótico*, *op. cit.*, p. 253.

21. Remitimos a la obra ya citada de Marion que explica la noción de «adonado» como figura de «lo que viene después del sujeto»: *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, ed. Síntesis, Madrid, 2008, especialmente el libro V y el prefacio del autor a la edición española, p. 14.

érotico descrito fenomenológicamente sin su correspondiente «reducción erótica». Por «reducción erótica», hay entonces que entender la suspensión de todo lo que en el amor dependa del «intercambio»; esta suspensión es el primer gesto que permitirá describir lo más propio de una situación en la que un «sujeto» (adonado) se da carnalmente sin esperar ninguna contrapartida, es decir, un «sujeto» que se decide a amar, por así decir, a fondo perdido. Sólo es amante quien se resuelve a amar el primero y a fondo perdido, afirma Marion. En este avanzarse primero, en esta resolución donde yo me doy carnalmente sin contrapartida y donde acabo recibiendo (o no) al *otro*, se abre la posibilidad de un fenómeno erótico: mi primer avanzarse puede en efecto culminar en la recepción del Otro que también se decide a amar, manifestando así, finalmente, un «fenómeno erótico». Pero, ¿dónde aparece entonces el «como si»? ¿Qué función tiene y qué relaciones pueden establecerse en tal fenómeno?

En *El fenómeno erótico*, encontramos una primera aparición del «como si» en el § 19. Ahí se trata precisamente de describir la posibilidad de una decisión y de un acto que, de hecho, desarrolla lo que ya hemos expuesto respecto a la libertad de decisión de un acto moral. Marion escribe en ese sentido: «Anticiparme a hacer el amor quizás no depende de mí, pero decidirme a decidirme, sí. Amar por anticipado no depende quizás de mí, pero *amar amar* (*amare amare*), sí. Nada puede separarme de mi libertad de hacerme amante [...] me basta con hacer *como si* amara para decidirme a amar y, así, adquirir el estatuto de amante de pleno derecho»[22]. La correspondencia con lo dicho a propósito de un acto moral es evidente: aunque yo no pueda justificar conceptualmente mi decisión, aunque no pueda anticiparla en razón, mi libertad para llevar a cabo un acto moral o, directamente, para amar consiste en hacer *como si* pudiera hacerlo efectiva y completamente. Sin poder dar razón del acto, en ambos casos mi decisión se fundamenta de hecho a sí misma por medio de un «como si». Es en este sentido como debe interpretarse también un estado intermedio del «como si», entre

22. Marion, J. L., *Le phénomène érotique*, *op. cit.*, p. 158-159; tr. esp., *El fenómeno erótico*, p. 110-111.

los *Prolegómenos a la caridad* y *El fenómeno erótico*, a saber: el «como si» del don en *Siendo dado*, en el que el donador debe dar siempre «como si» el donatario no debiera devolver nunca nada en contrapartida. Sin embargo, en la exposición estrictamente fenomenológica del don en *Siendo dado*, la intersubjetividad queda suspendida, puesto que lo que Marion intenta ahí es extraer simplemente el movimiento del don de la figura metafísica del intercambio[23]. Por ello, lo interesante y original de la argumentación del «como si» en *El fenómeno erótico* consiste precisamente en que Marion introduce y describe también la figura del otro que entra en juego en esa decisión, en ese acto de amar. Consitutivo esencialmente de un fenómeno erótico: el dos, uno más irreductiblemente uno, tú *y* yo, yo y el Otro[24]. Sabremos así qué función tengo «yo» con mi decisión, anticipada, de avanzarme para amar-como-si y qué función tiene el Otro que recibe (o no) mi avance.

Para describir tales funciones, Marion acude a un dispositivo propiamente fenomenológico: mi «como si» me descubre ante el rostro del Otro que, recibiendo mi tonalidad afectiva intuitivamente sobreabundante, impone por su parte una significación. Es decir: mi intuición sobreabundante, resultado de mi decisión de amar-como-si y, así pues, de una afección erótica que es primeramente auto-afección, quedará enmarcada por la significación que avanza posteriormente el Otro. Nótese, de entrada, que este juego entre intuición y significación invierte lo que sucede normalmente en la mayoría de los fenómenos: ya no se trata de que yo despliegue una significación para que se vea cumplida seguidamente en diferentes grados y modos por una intuición de cumplimiento, sino que, en la reducción erótica, el primer gesto del amante X consiste en (auto-)afectarse por una tonalidad afectiva que no es sino una intuición desbordante y que quedará, o no, posteriormente enmarcada y correspondida por

23. Marion, J. L., *Étant donné*, *op. cit.*, § 9, p. 126; tr. esp., *Siendo dado*, *op. cit.*, p. 161: «Esta situación pertenece a la esencia de la donación: es preciso dar siempre al menos *como si* el donatario nunca debiera devolverlo».

24. Escribimos «Otro» en mayúscula para traducir el término francés y levinasiano «*autrui*», restringido a personas, y para no confundirlo con «*l'autre*», utilizado para personas y cosas.

la significación del Otro. Por tanto, en la situación resultante de la reducción erótica, se invierten en cierto modo las funciones corrientes de la intuición y de la significación. Se establece así un juego de avances intuitivos, cruces y oposiciones significativas desde la distancia: «El fenómeno amoroso no se constituye a partir del polo *ego* que soy; surge más bien de sí mismo entrecruzando en él mismo al amante (cruzándome a mí, que renuncio al estatuto de *ego* autárquico y aporto mi intuición) y al Otro (que impone su significación oponiendo su distancia)»[25]. La manifestación del fenómeno erótico resulta del entrecruzamiento de la intuición del uno y la significación del Otro, es decir, ni del uno ni del otro de los amantes exclusivamente, sino que surge de sí mismo entrecruzándolos a ambos: tal y como lo nombra Marion en su argumentación –a la que remitimos en su detalle y su complicación, una vez más–, el fenómeno erótico resulta por ello un *fenómeno cruzado* («*phénomène croisé*»)[26].

Esta primera caracterización de la situación erótica se completa con otra característica que nos concierne más directamente: la significación que aporta el «Otro» se describe también por medio de un «como si». Este «como si» de la significación del Otro tiene una doble función. La primera función que detallaremos caracteriza exclusivamente la significación del Otro. En efecto, la significación que aporta el Otro y que corresponde (o no) a mi intuición no puede resultar una significación estable y disponible que yo podría manejar a mi gusto y placer; se trata más bien de una significación que me fija y fija mi intuición desbordante de tal manera que no asienta concepto alguno, sino que consiste más bien en una exposición, en un abandono del cuerpo propio (la carne, la «*chair*») que, por definición, no puede reducirse a concepto. No hay donde asirse, no dispongo del Otro, ya que su significación se da como pudiendo no

25. *Ibid.*, p. 175; tr. esp., p. 122.

26. Nos inclinaríamos a pensar que este «fenómeno cruzado», al posibilitar precisamente el despliegue de otra lógica que no es la del Ser, sino la lógica del amor o racionalidad erótica, está posibilitando a su vez el «cruce del Ser» en la tierra, que ya hemos tematizado en la mirada del Dios tachado –caridad y don– y también en el tedio, vanidad y melancolía. No obstante, Marion no se pronuncia explícitamente sobre la relación entre esos dos cruces y los restringe así a dos cuestiones que corren paralelas, pero que no se *cruzan*.

darse, es decir, que se da como si no se diera. El «como si» del Otro se da también por una decisión de amar amar, de amar-como-si y, por tanto, pretende equivaler estrictamente a mi primer avance intuitivo de amar amar, de amar-como-si. Paralelismo de decisiones libres, correspondencia del «como si» en la manifestación del *fenómeno cruzado*: intuición-como-si, significación-como-si.

La segunda función del «como si» caracteriza la temporalidad del entrecruzamiento de mi intuición con la significación del Otro, más precisamente, caracteriza la temporalidad que fenomenaliza ese mismo *fenómeno cruzado*. A saber: el «como si» que caracteriza a la significación del Otro desde su distancia irreductible –desde su rostro, desde su carne erotizada, no objetualizables–, de igual manera que mi «como si» que avanza una intuición desbordante de manera anticipada para decidirse a amar amar, no pueden manifestarse en un instante de tiempo que, como cualquier otro, pasaría o se repetiría en total banalidad. En la argumentación de Marion, el fenómeno erótico, amoroso, *fenómeno cruzado*, debe cumplirse definitivamente a partir de alguna instancia que logre asegurar la promesa de amor, la tendencia constitutiva de todo avance erótico hacia la eternidad. Es decir, puesto que se trata de una exposición radical de lo más íntimo del sujeto, la decisión de amar amar determinada doblemente por el «como si» pretende resolverse en un instante que se cumpla en la eternidad. La decisión de amar, la manifestación misma del *fenómeno cruzado*, se repetirá incansablemente hasta que no encuentre ese cumplimiento de su promesa con vistas a la superación del instante presente, con vistas a la eternidad. Sólo un testimonio, un *tiers*, ni yo ni el Otro, podrían garantizar el cumplimiento de tal exposición carnal, por así decir, y salvarla de la repetición, instante tras instante, hasta el agotamiento. Pero –entendámonos bien– no hay ahí ningún rasgo romanticoide: no se trata de que una situación erótica concreta es siempre y efectivamente «... para la eternidad», sino de que el fenómeno erótico requiere un testigo que pueda cumplir definitivamente la decisión de los amantes de avanzarse en ese instante, de tal modo que el amante quede fijado como amante para la eternidad. Entre una especie de imperativo kantiano, al que ya hemos aludido anteriormente, y un misterioso tono de saber gayo, Marion escribe al respecto: «ama en ese instante *como si* no tuvieras ya ningún otro

instante para amar para siempre. Se trata de transformar un instante entre otros –un simple *item* insignificante de la repetición– en una instancia última o, dicho de otro modo, se trata de hacerlo escatológico para erigirlo como el tercero [*le tiers*], que prestará testimonio para siempre»[27]. Tal es la condición estricta de la «racionalidad erótica»: amar-como-si es resolverse a amar en ese instante *como si* fuera definitivamente para la eternidad.

Si el lector recuerda lo dicho al final de nuestro análisis precedente sobre el «como si» del acto moral en los *Prolegómenos a la caridad*, advertirá que nos encontramos ahora en una situación similar. Aparece aquí la misma pregunta que planteábamos entonces: con esta argumentación del amante creador de eternidad, ¿estará Marion absolutizando la resolución humana de amar, su libertad para amar y, al mismo tiempo, absolutizando al hombre por esa misma libertad amatoria? Es decir, ¿resulta nuestra decisión de amar la instancia última que me define absoluta y libremente? De nuevo respondemos negativamente y con argumento explícito esta vez, salido de la pluma del mismo Marion. En efecto, en *El fenómeno erótico* encontramos la respuesta a la pregunta que hemos dejado antes en suspensión y que decía: «¿De qué gloria lleva el hombre, libre de ser libre, el resplandor anónimo?»[28]; o para decirlo ahora en los términos precisos de la reducción erótica: este impulso de los amantes hacia la eternidad, ¿encuentra su testimonio definitivo en la inmanencia de este mundo? Es decir, ¿puede la resolución del amante, en su inmanencia, crear ese instante de eternidad por su solo «como si»? La respuesta, negativa y esperada, esta vez adviene clara y directa bajo el nombre de Dios: «Amar exige amar sin poder ya ni querer esperar para amar, definitivamente y para siempre. Amar requiere que la primera vez coincida ya con la última vez [...] *Nunc est amandum*, hay que amar ahora, en ese instante o nunca, en ese instante y para siempre. [...] El tiempo de los amantes anula la repetición y se instala de entrada en el fin [...] Ese impulso [hacia lo definitivo y la eternidad] se llama el adiós. Los amantes cumplen su juramento con el adiós –en el

27. *Ibid.*, p. 346; tr. esp., p. 239. [cursiva mía]

28. Marion, J. L., *Prolégomènes à la charité*, *op. cit.*, p. 72; tr.esp., *Prolegómenos a la caridad*, *op. cit.*, p. 67.

camino a Dios, a quien convocan como su último testigo, su primer testigo, que no parte y no miente nunca»[29]. Dios amante absoluto e infinito, convocado por el impulso hacia la eternidad de los amantes, nos precede en nuestro amor y da testimonio definitivo de él; amantes, no hacemos más que asemejarnos a ese amor divino: nuestro «como si» se remite una vez más a una trascendencia irreductible y por ello anónima, incognoscible, pero desde siempre amante.

Podemos ahora, finalmente, formular la conclusión de esta segunda figura del «como (si)». Resulta evidente que, a semejanza de Dios, logramos desplegar *otra* lógica que altera el funcionamiento del pliegue ontológico, que fenomenaliza el mundo y las cosas del mundo desde la *otra* lógica de la caridad y el don: primero, negativamente por así decir, mediante el tedio, la vanidad y la melancolía; pero también, positivamente, por nuestro acto moral y por nuestra capacidad de amar, deficiente pero efectiva. Tres figuras en una: «como si» divino, «como si» tedioso, vanidoso o melancólico, «como si» del amor en todas sus concreciones ya detalladas. A semejanza de Dios, disponemos entonces de actitudes que pueden desplegar nuestra fenomenicidad y la del mundo en plena indiferencia respecto a la cuestión del Ser. Resulta también evidente, además, que los *Prolegómenos a la caridad* y *El fenómeno erótico* nos permiten escuchar los ecos posteriores de *Dios sin el ser*, recogidos y amplificados por este estudio de la escritura de Marion: análisis de su *praxis* descriptiva, análisis de la cuestión demasiado olvidada del «como (si)». En fenomenología lingüística, la escritura del pensamiento se manifiesta en el pensamiento de su escritura.

*

3. La tercera y última figura del «como» que trazaremos aquí, a la luz de lo ya expuesto, requiere retomar el problema de los enunciados predicativos y los no-predicativos. Como ya hemos anticipado, en este tercer punto trataremos de describir los límites de la fenomenología a partir de la relación entre la posibilidad y la imposibilidad. Esta relación es un tema delicado, cuyo abanico de perspectivas

29. Marion, J. L., *Le phénomène érotique*, *op. cit.*, p. 351-352; tr. esp., *El fenómeno erótico*, *op. cit.*, p. 242-243.

comprende desde la abertura de la variación imaginaria en Husserl y su alusión a los *ficta* posibles (§ 70, *Ideas* I) hasta el célebre lema de Heidegger sobre lo propio de la fenomenología («Por encima de la realidad está la posibilidad», § 7, *Sein und Zeit*), además de un largo etcétera que apelaría también a la muerte en Blanchot, a las condiciones de imposibilidad en Derrida, entre muchas otras temáticas posibles. Incluso en el pensamiento mismo de Marion, muchas son las perspectivas para enfocar la relación entre posibilidad e imposibilidad en fenomenología. Por todo ello, nuestro propósito es limitado, preciso, parcial pero no por ello menos útil o legítimo; y más original, podría también decirse, porque apenas hay precedentes. Tal propósito puede resumirse en la siguiente tesis: la descripción del fenómeno saturado apela a la imposibilidad de la metafísica, a la posibilidad extrema de la fenomenología y requiere intrínsecamente el «como» de la alabanza. Con ello, no pretendemos sostener que la fenomenología desemboca, requiere o se reduce a la teología, ni a la inversa. Los puntos precedentes han demostrado que, en cada tema concreto que se saca a la luz, la relación entre fenomenología y teología adquiere tintes específicos que no deben generalizarse apresurada y groseramente. De lo que se trata ahora es de comprobar que el trabajo que Marion ha realizado para caracterizar la alabanza en términos no-predicativos puede servir para pensar, a su vez y desde otra perspectiva, la descripción del fenómeno saturado.

Del «fenómeno saturado», nos limitaremos a esbozar una caracterización general acorde con nuestro propósito y apoyándonos en el libro IV de *Siendo dado* y en *De surcroît*, publicado en 2001 –éste último no traducido al castellano. De entrada, debe saberse que la noción de fenómeno saturado se arraiga en la historia de la filosofía, principalmente en lo más profundo de la fenomenología husserliana: la «saturación» indica ese tercer caso de la relación entre significación e intuición que Husserl no habría descrito explícitamente. En efecto, Husserl describe solamente dos casos: un primer caso en el que la significación es mayor que la intuición que la cumple, de tal manera que el concepto sirve, y ampliamente, para describir la manifestación del fenómeno en cuestión (piénsese por ejemplo en ciertas idealidades matemáticas cuyo concepto no requiere más que una intuición formal del espacio –el triángulo); hay un segundo

caso en el que la significación queda perfectamente cumplida por la intuición impletiva correspondiente y da lugar, por adecuación, a la evidencia. Sin embargo, apunta Marion, faltaría describir un tercer caso no contemplado por Husserl: la significación queda desbordada por la intuición que la cumple y que, en consecuencia, la satura.

En este tercer caso, ninguna significación puede rendir cuenta de la manifestación del fenómeno, cuyo conocimiento objetivo no puede lograrse al faltar precisamente el concepto adecuado. Ahora bien, falta el concepto adecuado que puede describir sin resto la manifestación de tal fenómeno a causa de un exceso de intuición, no de una penuria. Históricamente, Marion también determina esa manifestación del fenómeno saturado a partir de la inversión minuciosa de las categorías del entendimiento propuestas por Kant. El fenómeno saturado se manifiesta como no-mentable según la cantidad, insoportable según la calidad, absoluto según la relación e inmirable según la modalidad (véase § 21 de *Siendo dado*). El motivo de la elección de Kant y de esa inversión nos acerca a nuestra cuestión sobre la posibilidad y la imposibilidad en fenomenología, puesto que esa inversión de las categorías del entendimiento equivale a plantear un fenómeno cuya manifestación no cabe dentro de la posibilidad que esas mismas categorías determinan. Siguiendo lo expuesto por Marion en relación con las categorías kantianas, el fenómeno saturado estaría planteando un tipo de fenómeno que no se enmarca dentro de la posibilidad metafísica de la fenomenicidad, y ello porque Kant determina, paradigmáticamente para la metafísica, una fenomenicidad determinada por «las condiciones formales de la experiencia» que vienen limitadas, a su vez, por «el poder de conocer»[30]. Pero, ¿es

30. Remitimos aquí al § 19 de *Siendo dado*, más precisamente a la p. 252-254 de la ed. fr. y a la p. 300-302 de la edición española, en las que Marion cita y comenta los siguientes pasajes de la *Crítica de la razón pura*: A 218/B265 («Es posible lo que concuerda [*übereinkommt*] con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos)»), A 220/B 267 («El postulado de posibilidad de las cosas exige [*fordert*], pues, que el concepto de éstas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general») y A 219/ B 266 («las categorías de la modalidad (...) sólo expresan la relación con el poder de conocer»). La argumentación viene seguida de precisiones históricas que demuestran la continuidad de la decisión de Kant respecto a cierta dirección previa de la metafísica.

pertinente la relación que Kant establece entre posibilidad de la fenomenicidad y posibilidad del conocimiento? ¿Debe restringirse la fenomenicidad al conocimiento? Dando a ver, además, que las condiciones del conocimiento establecidas por Kant son unas y muy específicas, ¿no podría pensarse entonces fenomenológicamente un fenómeno cuya manifestación no estuviera determinada por las condiciones de un tipo concreto de conocimiento? Y entonces, ¿no estaríamos acogiendo un fenómeno que resulta una imposibilidad fenoménica para la metafísica? Es decir, pensar ese fenómeno no condicionado, ¿acaso no equivale a pensar la posibilidad de la imposibilidad metafísica? Mediante una argumentación rigurosamente histórica, Marion afirma al respecto: «Así, siguiendo el hilo conductor del fenómeno saturado, la fenomenología encontraría su última posibilidad: no solamente la posibilidad que sobrepasa la efectividad, sino la posibilidad que sobrepasa las condiciones mismas de posibilidad, la posibilidad de la posibilidad incondicionada –o dicho de otra manera, la posibilidad de lo imposible, el fenómeno saturado»[31].

Así entendido, puede sostenerse que el fenómeno saturado plantea un límite de la fenomenología, su última posibilidad a título de imposibilidad metafísica. Ello renueva claramente la relación entre metafísica y fenomenología, cuyos detalles desbordarían nuestro propósito aquí. Lo que sí nos interesa es estudiar ese límite de la fenomenología a la luz de la descripción del fenómeno saturado y de otras cuestiones descriptivas afines. Siguiendo esta dirección, no parece necesario justificar largamente la importancia de la descripción para la fenomenología en general, que se quiere ciencia descriptiva, e incluso para la misma fenomenología de la donación: Marion mismo impone una exigencia de descriptibilidad total, también de los fenómenos paradójicos, en el umbral mismo de su obra magna[32]. Tras la explicación sumaria del fenómeno saturado, de la relación de su manifestación con la metafísica y de la importancia

31. Marion, J. L., *Étant donné*, *op. cit.*, p. 304; tr. esp., *Siendo dado*, *op. cit.*, p. 355.

32. En nuestro «Breve estudio de traducción» ya citado, damos las referencias más importantes de esta «exigencia de descriptibilidad total» –véase Marion, J. L., *Siendo dado*, *op. cit.*, p. 18.

de la descripción en fenomenología, la tesis que ya hemos enunciado aparecerá ahora más claramente: la descripción del fenómeno saturado requiere intrínsecamente el «como» de la alabanza. En efecto, por la imposibilidad de conocimiento que el fenómeno saturado impone, por los ejemplos mismos que Marion ofrece tanto en *Siendo dado* como en *De surcroît* (el acontecimiento histórico, un cuadro, el cuerpo propio –*la chair*– y el rostro del Otro), sostenemos que el «como» debe aparecer, implícita o explícitamente, en toda descripción fenomenológica del fenómeno saturado. Es decir: de igual manera que en la alabanza, el «como» descriptivo indicaría en fenomenología la misma imposibilidad de adecuación entre el enunciado y el fenómeno descrito, la misma tentativa lingüística que no se resuelve, empero, en ninguna síntesis entre sujeto y predicado sino que debe limitarse a una descripción aproximativa. Sin identificación completa o parcial, la descripción del fenómeno saturado también comparte entonces con la alabanza el hecho de no remitir tanto a eso que está por describir, sino más bien a la relación que el enunciante establece con aquello que está por describir. No lejos de la performatividad, pero complicándola aún más, la alabanza y la descripción fenomenológica de un fenómeno saturado corren paralelas, cada una en su disciplina, sorteando la imposibilidad predicativa con unos mismos medios: «alabar como...», «describir como...». De esta hipótesis, que formulamos a la manera de una continuación natural del pensamiento de Marion, tendríamos dos confirmaciones en los textos. Sin embargo, Marion nunca desarrolla esta problemática lingüística del fenómeno saturado de manera explícita. Seguimos y avanzamos nosotros, quizás, por su camino.

La primera confirmación se encuentra en el citado libro *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001) –libro no traducido en español, pero cuyo título podría traducirse por *En demasía. Ensayos sobre los fenómenos saturados*. En el último capítulo, se reaviva el debate Derrida-Marion que ya hemos citado y que gira en torno a la teología negativa, más precisamente, en torno a la alabanza, la oración y su estatuto predicativo o no-predicativo. Lo que nos interesa ahora es resaltar la relación que Marion establece entre el fenómeno saturado y la tercera vía en la que se cumple la teología de Dionisio Areopagita, es decir, la tercera vía que se fundamenta en la denominación de la alabanza como enunciado no predicativo. En este marco, el autor empieza estableciendo una relación entre las tres vías de la teología y los tres casos posibles de combinación entre significación/intuición (los dos casos que ya describió Husserl y el tercero correspondiente a la saturación añadido por Marion mismo). En efecto, en la problemática teológica de los nombres divinos, Marion establece las siguientes relaciones: (I) cuando la intuición impletiva no llega a cumplir la significación, nos encontramos con la *apophasis* –es decir, la imposibilidad de afirmación puesto que el concepto queda negado al no adecuarse a lo que debe describirse a causa de una penuria intuitiva; (II) cuando la intuición impletiva puede cumplir la intención de significación, al menos supuestamente, nos encontramos con la *kataphasis* –es decir, una afirmación del concepto que justifica su intuición correspondiente; (III) finalmente, hemos visto que el tercer caso que Husserl no contempla consiste en una intuición que desborda la intención de significación correspondiente y, por ello, la satura. En este pasaje, Marion vincula explícitamente esa saturación del fenómeno saturado con la tercera vía propia de la teología de Dionisio Areopagita (llamada no tanto «negativa», sino «mística»). Marion escribe algo fundamental para nuestro propósito: «Esta tercera relación entre las dos caras del fenómeno –en el caso que nos ocupa, del fenómeno saturado– permite quizás determinar la tercera vía en la que se cumple, al margen de la predicación, la teología mística; aquí, ninguna predicación o nominación resulta ya posible»[33]. Si tenemos en cuenta que esa tercera vía es la propia de la denominación, la cual ya quedó determinada a partir del «como» en el citado § 16 de *El ídolo y la distancia*, la conclusión puede entonces extraerse lógicamente. A saber, si el fenómeno saturado permite describir la manifestación de la tercera vía teológica –la vía de Dionisio Areopagita cuya manifestación lingüística es la alabanza–, el mismo fenómeno saturado deberá entonces describirse en fenomenología a partir de un tipo de enunciados que se articule a la manera de esa misma

33. Marion, J. L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, P.U.F, París, 2001, p. 192-193.

tercera vía, es decir, a partir del «como» de la alabanza. O para decirlo más brevemente: si el fenómeno saturado permite describir la manifestación de la tercera vía teológica denominativa, puede entonces afirmarse, en consecuencia, que esta tercera vía denominativa nos ofrece a su vez el tipo de enunciado que permite describir el fenómeno saturado. Ida y vuelta: manifestación del fenómeno saturado – manifestación de la tercera vía – alabanza de esa tercera vía – descripción del fenómeno saturado. Ello significa que la descripción de cualquier fenómeno saturado está limitada irremediablemente a la aproximación y, por tanto, a una adecuación-originariamente-inadecuada; es decir, que la descripción fenomenológica no podrá sintetizar un resto irreductible de la manifestación del fenómeno saturado. Ello significa también que el enunciado describirá la relación que el enunciante establece con lo que debe describirse, antes bien que eso mismo que está por describir; y, finalmente, ello significa que la enunciación de tal descripción disipa, desborda, revienta la pretendida dominación del enunciado por parte del enunciante. En definitiva, el fenómeno saturado establece una distancia frente a toda tentativa de descripción, relegándola, implícita o explícitamente, a un «describir-como...», a una adecuación-originariamente-inadecuada.

La segunda confirmación de nuestra tesis sobre la descripción del fenómeno saturado y el «como» encamina el presente estudio hacia su conclusión definitiva. Marion confirma esta imposibilidad de descripción adecuada del fenómeno saturado en otro texto posterior, contenido en su penúltima obra titulada *Le visible et le révélé* –no traducida, *Lo visible y lo revelado* (2005). En ésta, afirma ciertamente que las descripciones de cualquier fenómeno saturado no pueden aportar más que «cuasi-conceptos» o «significaciones aproximativas»[34]. Con ello, la aproximación queda definitivamente incrustada en toda descripción de un fenómeno saturado y se confirma la irreductible cuasi-adecuación de la descripción fenomenológica ante la saturación. Pero insistamos en un punto fundamental para terminar: no estamos afirmando que la fenomenología, por la necesidad de un «como» que hemos tematizado en la alabanza, se convierte

34. Marion, J. L., *Le visible et le révélé*, ed. du Cerf, París, 2005, p. 162-163.

así en una fenomenología teologizada o en una teología encubierta bajo la capa de filosofía estricta. Como hemos ido demostrando, la relación entre fenomenología, filosofía y teología requiere análisis precisos que iluminan en cada caso las figuras y los pormenores de esa relación siempre polémica. Lo que proponemos con el «como» fenomenológico de la descripción del fenómeno saturado resulta, más bien, un postulado puramente fenomenológico: la fenomenología de la donación recupera en su interior la modalidad enunciativa de la alabanza con una finalidad descriptiva, de tal manera que las diferentes posibilidades de la descripción se desplazan, se reconfiguran, para crear lo que podríamos llamar un «modo de descripción teológico». Lo que intentamos es, pues, demostrar la capacidad plástica de la descripción fenomenológica, es decir, la capacidad de transformación y reconfiguración de los diferentes modos descriptivos que alberga una estructura lingüística determinada. En cada texto, en cada obra, en cada autor. El «como» de la alabanza y de la descripción del fenómeno saturado resulta, en este sentido, un ejemplo paradigmático de esa plasticidad descriptiva en las obras de Marion. El «como»: una partícula bifásica, un Janus del lenguaje.

*

No nos es posible desplegar aquí lo que el último y reciente libro de Marion podría aportar a estas tres grandes figuras del «como» que hemos tematizado. En *Au lieu de soi* –cuyo título, de nuevo sugerente, podría traducirse por *En (el) lugar de sí*–, Marion alude a un «como espiritual» que llevaría aún más lejos, sin modificarlo fundamentalmente, lo que aquí hemos expuesto[35]. Que ello quede para otro lugar, a pesar de su gran interés para la historia del «como». Lo que sí nos parece haber logrado con este

35. Marion, J. L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, P.U.F., col. Épiméthée, París, 2008, p. 33. Respecto a la lectura de las *Confesiones*, Marion afirma: «O dicho de otra manera, el 'como' hermenéutico depende de un 'como' más originario que no llamaremos aquí existencial, ni fenomenológico, sino espiritual. A menos que debamos suponer que, en el fondo, la fenomenología misma puede convertirse en una asunto de espiritualidad».

estudio es presentar al lector las problemáticas más importantes de Marion a través de una nueva perspectiva; y hemos logrado también establecer una coherencia interna en el pensamiento de Marion a través de un estudio de fenomenología lingüística concentrado en esa larga historia del «como». Abrimos así el presente libro, *Dios sin el ser*, a todos los otros, anteriores o posteriores, fenomenológicos o teológicos, lecturas cruzadas de una obra ya inmensamente reconocida que nos ayuda a pensar eso que la metafísica nos ha dado a pensar. Abriendo aquí este libro a todos los otros. Que ésta no sea la última palabra.

Javier Bassas Vila
Prats-París, noviembre 2008

NOTA BIBLIOGRÁFICA

estudio es presentar al lector las problemáticas más importantes de Marion a través de una nueva perspectiva; y hemos logrado también establecer una coherencia interna en el pensamiento de Marion a través de un estudio de fenomenología lingüística concentrado en esa larga historia del «como». Abrimos así el presente libro, *Dios sin el ser*, a todos los otros, anteriores o posteriores, fenomenológicos o teológicos, lecturas cruzadas de una obra ya inmensamente reconocida que nos ayuda a pensar eso que la metafísica nos ha dado a pensar. Abriendo aquí este libro a todos los otros. Que ésta no sea la última palabra.

Javier Bassas Vila
Prats-París, noviembre 2008

NOTA BIBLIOGRÁFICA

1. «El ídolo y el icono» amplía un texto cuya primera versión apareció en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1979/4; luego en traducción alemana de L. Wenzler en *Phänomenologie des Idols*, volumen colectivo dirigido por Bernhard Casper, Friburgo/Munich, Alber Verlag, 1981.

2. «La doble idolatría» retoma y completa un artículo publicado inicialmente bajo el título de «*La double idolatrie. Remarque sur la différence ontologique et la pensée de Dieu*» en *Heidegger et la question de Dieu*, volumen colectivo dirigido por R. Kearney y J. Stephen O'Learly, París, Grasset, 1980.

3. «El cruce del Ser» completa y modifica una conferencia sobre «*La vanité d'être et le nom de Dieu*», pronunciada el 22 de noviembre de 1980 con ocasión del seminario de doctorado organizado por las Facultades de Teología de las Universidades de Suiza (dir. Ph. Secretan y P. Gisel) y publicada en *Analogie et Dialectique*, volumen colectivo dirigido por P. Gisel, Ginebra, ed. Labor et Fides, 1982. Retomada en la Escuela Asturiana de Estudios Hispánicos (dir. O. González de Cardedal), el 6 de agosto de 1981, en Avilés.

4. Texto inédito.

5. Texto inédito.

6. «El presente y el don» reproduce (y modifica) un artículo publicado en la *Revue catholique internationale Communio*, 11/6, París, noviembre de 1977, y retomado en un volumen colectivo titulado *L'Eucharistie, pain nouveau pour un monde rompu*, París, Fayard, 1980.

7. «El último rigor» reproduce (y modifica) una contribución para *La confession de la foi*, volumen colectivo dirigido por C. Bruaire, París, Fayard, 1976; esta primera versión fue traducida por

L. Wenzler en *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, volumen colectivo dirigido por Bernhard Casper, Friburgo/Múnich, Alber Verlag, 1981.

8. «Santo Tomás de Aquino y la onto-teo-logía» reproduce (corrigiéndolo) un texto publicado en la *Revue Thomiste*, t. XCV, n.º 1, enero de 1995.

Todos los textos retomados de publicaciones anteriores han recibido evidentemente modificaciones importantes.

ÍNDICE ONOMÁSTICO